

DESCARTES - LEIBNIZ

**Ascensiunea și posteritatea
raționalismului clasic**



EDITURA UNIVERSAL DALSI

DESCARTES – LEIBNIZ

**Ascensiunea și posteritatea raționalismului
clasic**

Editor
MIRCEA FLONTA

Toate drepturile rezervate Editurii UNIVERSAL ~~P~~ DALSI

DESCARTES – LEIBNIZ

Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic



EDITURA UNIVERSAL DALSI

1998

ISBN 973-9409-04-0

NOTA EDITORULUI

Trăim, oare, astăzi, o epocă postraționalistă, cum ne lasă să înțelegem alarmați sau, dimpotrivă, triumfători, unii contemporani? Cine s-ar încumeta până la urmă s-o afirme fără restricții? Căci obiectul cultului raționalist – rațiunea – este vie și puternică pretutindeni în gândirea și acțiunea noastră. Până și detractorii raționalismului clasic rămân într-un fel sau altul moștenitorii săi. Iată de ce întoarcerea periodică spre marile modele, spre opera inițiatorilor raționalismului modern, pare nu numai legitimă dar și de dorit. Un prilej pentru a o face l-a oferit în 1996 aniversarea a 400 de ani de la nașterea lui René Descartes și a trei decenii și jumătate de la venirea pe lume a lui Gottfried Wilhelm Leibniz.

Problema problemelor ce a stat în fața gânditorilor celor mai reprezentativi care au ilustrat tradiția raționalismului modern de la Descartes și Spinoza, prin Leibniz, până la Christian Wolff, pare să fi fost împăcarea recunoașterii atotputerniciei lui Dumnezeu cu supremația rațiunii. Concepte și relații conceptuale deja consacrate: existență-posibilitate, absolut-relativ, permanență-devenire, spațiu-timp, necesitate-libertate, cunoaștere-opinie, bine și frumos, primesc acum înțelesuri noi. Întregul sistem al principiilor și categoriilor filosofice va fi formulat pe alte temelii. În ce constau aceste temelii, a căror așezare și consolidare pretinde să constituie gloria unei noi epoci a

gândirii, ne-o spune cu claritate și pregnanță Wolfgang Bartuschat în comentariul său dedicat secolului al XVII-lea, pentru noua ediție a cunoscutei istorii a filosofiei a lui Karl Vorländer (Rowohlt, Hamburg, 1990). Autorul ne vorbește despre „noua pretenție ridicată de filosofie, anume aceea de a filosoфа pornind de la un fundament ce garantează o certitudine ultimă care nu poate fi zdruncinată, ajutându-l pe om să se ridice de la corelații lipsite de transparență, acel cadru în care acțiunea lui este condusă de simple păreri, la independență și autonomie. Sprijinit pe o cunoaștere sigură, pe care o posedă, omul va deveni capabil să formuleze doar asemenea judecăți de al căror conținut de adevăr el se poate convinge singur. Nu este numai pretenția unei cunoașteri întemeiate, ci și pretenția, legată de aceasta, că, în virtutea unei asemenea cunoașteri, omul va fi ajutat să acceadă la o orientare rațională în lume, ceea ce îi îngăduie filosofiei să capete o configurație sistematică.” Sugestia este clară. Filosoful raționalist își propune să ofere temeiuri noi pentru valori consacrate de o tradiție milenară și să le confere acestora acea supremă fundamentare pe care o poate oferi doar reunirea autorității tradiției cu cea a rațiunii critice. Din perspectiva noastră actuală rămâne un motiv de continuă uimire cum, într-o întreprindere fără seamăn în ceea ce privește amploarea și grandoarea, o scrutare a fundamentelor de o necruțătoare exigență a unei tradiții filosofice milenare a putut merge mână în mână cu acceptarea necritică a nu puține supoziții socotite drept evidențe ale gândirii în genere.

Textele reunite în acest volum reprezintă o selecție din comunicările susținute la două reuniuni științifice consacrate lui Descartes și Leibniz, multe dintre ele în versiuni amplificate și revizuite. Prima dintre ele a fost o con-

ferință științifică cu participare internațională, organizată de secția de științe filosofice a Academiei Române la București, în mai 1996, iar a doua un simpozion care a avut loc la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj, în decembrie 1996.

În textele pe care le prezentăm cititorului pot fi desprinse mai multe fire. Mai întâi, sunt contribuțiile ce urmăresc cu deosebire situarea inițiativelor și ideilor autorilor comemorați în raport cu doctrine ale antemergătorilor. În al doilea rând, sunt texte în care domină preocuparea de a evidenția semnificația unor teme ale lui Descartes și Leibniz în contextul epocii, prin raportare la contemporanii lor. (Atragem atenția aici asupra luminii noi pe care o aruncă textul lui Wolfgang Bartuschat asupra înțelegerii cartesiene a certitudinii printr-o nouă interpretare a conceptului *meditației*, precum și asupra contribuției lui Alexandru Balaban dedicat analizei vieților paralele și antiparalele ale lui Leibniz și Newton.) În al treilea rând, nu puține sunt textele ce discută concepte și teorii ale lui Descartes și Leibniz în lumina unor evoluții științifice și filosofice recente. Un loc aparte ocupă în volum contribuția doamnei Marta Petreu consacrată metamorfozelor pe care le cunoaște o temă a raționalismului clasic la doi gânditori români reprezentativi ai acestui secol. Subliniem însă că firele pe care le-am desprins sunt strâns împletite în majoritatea textelor. Cercetarea originilor, evidențierea noutății temelor de bază, exegeza și evaluarea critică merg adesea mână în mână.

Exprimăm și cu această ocazie mulțumirile noastre cordiale Institutului Franței și Institutului Goethe din București care au înlesnit, prin sprijinul lor, prezența la conferința Descartes-Leibniz din București a profesorilor

Michael Fischant din Paris și Wolfgang Bartuschat din Hamburg, precum și organizatorilor reuniunilor științifice de la Academia Română și de la Universitatea Babeș-Bolyai. Și nu în ultimul rând ne exprimăm aprecierea și gratitudinea cuvenite conducerii Editurii Universal Dalsi care a acceptat cu generozitate să editeze un volum ce reunește texte adresate unui cerc mai restrâns de cititori. Este ceea ce se încumetă să facă, astăzi, puține edituri românești.

martie 1998

Mircea Flonta

DESCARTES. METAFIZICĂ ȘI MEDITAȚII

Wolfgang Bartuschat

„Știu prea bine – îi scria Descartes lui Picot, traducătorul cărții sale *Principia Philosophiae* – că vor trebui să treacă mai multe secole până când din aceste principii vor fi derivate toate adevărurile în felul în care ele pot să fie derivate“. Și el încheie exprimarea așteptării lui în această privință cu dorința că „epilogul fericit al acestei derivări va fi văzut odată de către nepoții noștri“. Descartes nu spune câte secole vor trebui să treacă pentru aceasta. Se va putea spune însă că patru secole nu au fost suficiente pentru a împlini dorința sa. Noi, nepoții, dimpotrivă, consacram *Principiilor* – pe care Descartes le-a socotit drept opera sa capitală – doar o mică atenție. Programul de derivare a unor propoziții adevărate ce urma să servească instituirii unei științe a fizicii ce se bazează pe ea însăși trece drept puțin convingător, deoarece are o putere de explicație prea redusă în relație cu fenomenele fizice și deoarece rămâne în urma unora din ideile de care dispuneau deja contemporani ai săi, cum au fost Galileo și Harvey.

Ceea ce se bucură încă și astăzi de o atenție nemicșorată sunt *Meditationes de prima philosophia* ale lui Descartes, meditațiile lui asupra metafizicii și anume în alt sens decât cel în care le-a înțeles Descartes în scrierea sa asupra *Principiilor*. Acolo există, în prima parte, un rezumat al Meditațiilor care constituie o indicație în sensul că

ele trebuie înțelese drept o simplă introducere în îndeletnicirea propriu-zisă cu filosofia. Această îndeletnicire ar putea fi numită, împreună cu Immanuel Kant, una de natură doctrinară, spre deosebire de o simplă critică a capacității noastre de cunoaștere, care, ca simplă critică, are în raport cu tema doar o însemnătate propedeutică. Și pentru Descartes scrierea consacrată *Principiilor*, scriere ce rezumă *Meditațiile*, tratează, cel puțin potrivit titlului ei, despre principiile cunoașterii omenești; ceea ce este același lucru, îi scrie Descartes lui Picot, „cu ceea ce putem desemna drept filosofie primă sau metafizică“.

Cu privire la o asemenea metafizică, ce tratează doar despre principiile cunoașterii și despre nimic altceva, adică, așa cum era ceva curent de la Aristotel, despre existență în genere, al cărei principiu prim este existența lui *ego cogito*, Descartes spune în scrisoarea către Picot – în care explică modul cum înțelege el *Principiile* – că din primul principiu al existenței se poate deriva existența a ceva. Mai întâi acesta va fi existența lui Dumnezeu, care, derivată în acest fel, se înfățișează la rândul ei ca un principiu, iar apoi printr-o corelare a acestor două principii (*ego* și *Deus*) rezultă existența lucrurilor corporale în genere, „adică existența corpurilor întinse în lungime, lățime și adâncime, corpuri ce sunt înzestrate și cu o varietate de forme și se mișcă în diferite feluri“. Acestea erau toate principiile, așadar trei – Eul gânditor, Dumnezeu și lumea întinsă – din care el, Descartes, deriva adevărul celorlalte lucruri. În aceste puține cuvinte, Descartes descrie metafizica sa drept una, am putea spune, funcțională, drept o teorie a unor asemenea principii ce își derivă însemnătatea doar din faptul că sunt principii explicative a ceva.

O metafizică înțeleasă ca teorie a principiilor trebuie, așa îi scrie Descartes lui Picot, să satisfacă nu mai mult de două cerințe: 1. ca principiile ei să fie clare într-un grad înalt, adică probate prin ele însele și nu simple presupuneri și 2. ca din ele să poată fi derivat tot restul. Desigur că prin aceasta nu s-a spus în ce mod se raportează una la cealaltă aceste două cerințe, dacă ele sunt independente una față de cealaltă sau dacă una o implică pe cealaltă. În această privință Descartes ne lasă în acest pasaj în obscuritate. Căci el spune ceva despre claritatea și de asemenea despre evidența principiilor, dar nu și ceva cu privire la derivabilitatea posibilă a altor lucruri din ele. Și eu aș dori să spun acum doar ceva cu privire la prima cerință, nu din rațiuni de spațiu limitat, ci din scepticism față de programul derivabilității. Și cred că un asemenea scepticism este pe de-a întregul compatibil cu filosofia lui Descartes.

Demonstrația clarității principiilor a fost produsă – îi scrie Descartes lui Picot – prin „modul cum au fost găsite” și acest mod, după cum se știe, a fost descris de Descartes în ale sale *Meditationes* printr-un proces de îndoială radicală care dezvăluie ceva neîndoielnic. Din acest „mod de a găsi” aș dori acum să fac o temă, aplecându-mă asupra *Meditațiilor*. El este – aceasta este teza mea – identic cu actul meditației. În scrierea despre *Principii* acest mod de a găsi este menționat cu trimitere la *Meditationes*; acest proces nu are însă un rol conducător în construcția scrierii menționate tocmai fiindcă Descartes nu urmează aici un program de deducție. În scrierea despre *Principii*, Descartes se orientează spre o formă de demonstrație pe care el o numește într-un alt loc *sintetică*, formulare prin care înțelege un procedeu de demonstrație în cadrul căruia stări de fapt sunt deduse din propoziții ce le preced.

Dimpotrivă, *Meditationes* sunt scrise într-o formă de demonstrație pe care Descartes o numește peste tot *analitică*. Analiza este, se spune acolo, cu intenție explicativă, demersul ce indică adevărata cale pe care un lucru este găsit „oarecum a priori“, adică prin recurs la simpli pași ai gândirii. Analiza pune accentul doar pe găsirea unui lucru cu consecința – așa interpretez eu demersul – că această găsire își este sie însăși suficientă. Așa stând lucrurile în cazul principiilor și prin aceasta în câmpul metafizicii, o formă de reprezentare ce este orientată spre actul descoperirii, nu suntem conduși de ideea că un principiu trebuie să fie de așa fel încât să poată fi deduse alte lucruri din el. „În ceea ce mă privește – spune Descartes – am urmărit în *Meditationes* exclusiv calea analizei deoarece mi s-a părut cea mai adevărată și cea mai bună pentru a afla ceva nou, în timp ce sinteza (potrivită în cazul obiectelor geometrice) nu mi s-a părut atât de adecvată de asemenea și pentru aceste obiecte metafizice“ (despre care este vorba în meditații). Metafizica urmează să fie tratată ca meditație sau deloc.

Pasajul la care m-am referit în vederea explicării deosebirii dintre metoda analitică și sintetică reprezintă răspunsul lui Descartes la cele două obiecții împotriva *Meditațiilor* sale, mai precis nu propriu-zis răspunsul la o obiecție, ci la o rugămințe, și anume la aceea de a realiza prezentarea „*Meditațiilor*“ în vederea unei mai bune inteligibilități în mod geometric („*more geometrico*“). Pentru a răspunde acestei rugăminți, în anexa răspunsului său, Descartes a reflectat asupra deosebirii dintre cele două metode. El caracterizează acolo modul de prezentare geometric, adică cel sintetic – anume derivarea unor stări de lucruri din definiții date anterior, din postulate și axiome

și, se poate adăuga în mod îndreptățit, din teoreme deja demonstrate, ce intervin ca premise, drept o formă de prezentare care ar rămâne exterioară lucrului. Pentru Descartes ea se deosebește mult de modul cum o va înțelege mai târziu Spinoza. Ea este, așa explică Descartes, o formă de prezentare cu însemnătate doar pedagogică prin raportare la un cititor îndărătnic căruia i se smulge oarecum acordul cu ceea ce este prezentat prin raportare constantă la premise. Acest punct de vedere didactic este tocmai cel pe care îl afirmă Descartes cu privire la reflecții demonstrative ce sunt ordonate doar potrivit metodei geometrice. Este ceea ce el numește *dispositae*. Abia Spinoza a făcut în mod subliniat, deja în scrierea lui asupra lui Descartes, din 1663, din *disposita* o *demonstrata* și a conferit aici acestei metode o altă pondere.

Despre metoda metafizică, pe care o preferă, Descartes spune, totodată, că are sub aspect didactic un dezavantaj față de cealaltă; căci ea nu este potrivită pentru a convinge cititori neatenți. Dacă ei nu parcurg atent, pas cu pas, demersul de gândire expus în mod analitic, lor nu li se vor impune unele lucruri drept consecințe în acești pași. Aici Descartes se referă la un punct de vedere important pentru înțelegerea filosofiei sale. Atenție, concentrare, autodisciplină, prin urmare atitudini subiective, devin lait-motivul ce parcurge *Meditațiile* cartesiene în întregul lor. Acestea sunt însă atitudini ce trebuie să fie adoptate de către fiecare și care nu îi pot fi impuse din afară.

Dacă reflectăm asupra acestui lucru, atunci constatăm că metoda sintetică, dincolo de toate avantajele pe care le poate avea, are, în ceea ce privește starea de lucruri în discuție, o insuficiență hotărâtoare. „Spre deosebire de analiză, ea nu oferă o împlinire și nu umple spiritul celui ce

năzuiește să fie instruit deoarece nu ne arată felul în care este găsită o stare de lucruri“ (Anexă la *Răspunsul la cele două obiecții*). Ceea ce contează în mod esențial și ceea ce ne învață doar analiza este împlinirea subiectivă în găsirea lucrului. Această împlinire, o chestiune pur subiectivă, este în cazul principiilor chestiunea ce contează dar nu într-un sens exterior. Căci principiu se dovedește a fi ceea ce un subiect găsește datorită efortării spiritului său; iar în principiu subiectul se simte împlinit deoarece ceea ce a fost găsit a fost produs din sine însuși, și anume datorită reflecției sale proprii. „Acesta a fost temeiul – scrie Descartes – datorită căruia am scris mai degrabă meditații și nu scrieri în care se desfășoară dispute așa cum fac de altfel filosofii; și anume pentru a depune mărturie că mă adresez doar acelorora ce își vor da osteneala să considere împreună cu mine obiectul cu atenție și să mediteze (*meditari*) asupra lui“ (op. cit.).

Meditațiile asupra metafizicii (a filosofiei prime) nu tratează un domeniu ce este deja cunoscut în ceea ce privește obiectele pe care le tematizează, altfel decât sugerează subtitlul acestei scrieri, și anume că aici ar fi vorba de Dumnezeu și de suflet în ceea ce le distinge de corpuri; ele tratează mai degrabă despre un domeniu ce se deschide doar meditației. Dar în acest sens meditațiile sunt ele însele metafizice. De „meditații metafizice“ vorbește Descartes însuși în § 30 al primei părți a scrierii consacrate *Principiilor*. Nu un *Discours de métaphysique*, cum va scrie mai târziu Leibniz, ci *Meditationes metaphysicae*. Înțelese în acest fel, meditațiile sunt un gen al filosofării al căror conținut nu poate deveni obiect al unui alt tip de considerații filosofice, chiar dacă Descartes a făcut acest lucru în rezumatul pe care îl dă în scrierea sa asupra *Principiilor*:

filosofia se desfășoară în procesul producerii ei. În acest sens, Descartes a scris despre al său Discours de la méthode (1,5): „Nu este intenția mea de a învăța pe alții aici metoda pe care trebuie să o urmeze fiecare pentru a-și conduce în mod corect intelectul, ci doar să arăt cum am încercat eu să-l conduc pe al meu“. Și de aceea, așa îi scrie el lui Mersenne în martie 1637, el și-a intitulat scrierea nu *Traité*, ci *Discours de la méthode*. Nu sunt studii ce vorbesc despre metodă, ci deslușiri ce dezvoltă cum anume trebuie să lucreze fiecare asupra lui însuși în așa fel încât nimeni să nu-l poată lipsi de facultatea de a medita.

Meditațiile lui Descartes sunt, așadar, o chestiune în mod eminent subiectivă, scrise din perspectiva unuia care meditează, unul care, așa cum știe oricine, se supune unei îndoieli radicale pentru a evita să dea drept adevărat ceea ce este pur și simplu socotit drept adevărat. Această îndoială servește eliberării de prejudecăți. Iar aceste prejudecăți sunt cauzate, altfel decât se consideră adesea, nu, în primul rând, de opinii consacrate de tradiție și de concepții de tip scolastic pe care suntem obișnuiți să le preluăm. Ele sunt cauzate de însăși constituția omului ce își găsește expresia în dezvoltarea lui individuală. Prima parte a scrierii consacrate *Principiilor*, parte ce rezumă metafizica, face clar acest lucru. Procesul începe cu copilăria omului și se sfârșește cu ea. Copii fiind ne-am înșelat deoarece nu am fost în stare să despărțim sensorialitatea și intelectul; de această eroare trebuie să ne eliberăm, despre aceasta se vorbește tot timpul în dezvoltările din această parte a scrierii, iar eliberarea izbutită trebuie pusă în valoare mereu împotriva judecății pe care o târâm cu noi din copilărie, cu aceasta încheie el § 76).

Eliberarea de erorile copilăriei înseamnă eliberarea de starea noastră filosofică prefilosofică; dar aceasta nu înseamnă a lăsa o dată pentru totdeauna în urmă ceea ce nu este transmis prin starea noastră naturală, ceea ce nu este câtuși de puțin cu putință, ci a atinge un punct de vedere ce ne îngăduie să-l tratăm în mod rațional; iar acest punct de vedere trebuie pus în valoare continuu față de ceea ce ne condiționează prin starea noastră naturală. Descartes spune în *Răspunsul la cele două obiecții* formulate la adresa *Meditațiilor* că împotriva obișnuinței moștenite de a judeca trebuie să fie formată mai întâi o obișnuință nouă, opusă, și această obișnuință cere, ca orice obișnuință, un timp pentru a se putea înrădăcina. Prejudecățile ce trebuie să fie înlăturate, prejudecăți proprii omului în virtutea constituției sale naturale nu sunt prejudecăți arbitrare, născute în mod întâmplător. Ele sunt din cele ce persistă și pentru a căror înlăturare se cere de aceea o efortare neobosită a concentrării subiective.

Constituția omului ce este în discuție, punctul de plecare al reflecțiilor lui Descartes și al meditațiilor sale, este faptul că omul constă din spirit și corp. Descartes nu a pus la îndoială, cred eu, niciodată în mod serios această constituție, chiar dacă enunțările de până atunci privitoare la ceea ce este spiritul și corpul i se vor fi părut îndoielnice. Iar Descartes nu s-a îndoit niciodată că există ceva de felul judecăților false, împrejurare de care a făcut responsabilă acea constituție a omului, falsitatea judecăților constând tocmai în calitatea lor de a fi îndoielnice. Căci experiența erorii omenеști, ca o experiență reală și nu doar aparentă, și anume experiența de a trebui să considerăm fals mai târziu ceva socotit adevărat, este o premisă hotărătoare

pentru ca procesul îndoielii cartesiene să fie pus în genere în mișcare.

Cu toate acestea, îndoiala nu crește pur și simplu din această experiență, cea a erorii, cel puțin nu în acea formă radicală pe care o conferă Descartes îndoielii. Ea izvorăște mai degrabă dintr-o voință de cunoaștere radicală, dintr-o năzuință spre certitudine necondiționată. Ea nu ar fi năzuință dacă omul nu ar cădea de fapt în eroare. Dar această năzuință se justifică, ținând seama de țelul său, al unei certitudini necondiționate, în mod firesc nu prin actul erorii. Faptul că o asemenea certitudine poate fi atinsă poate fi ceva nesigur și ca atare supus îndoielii; dar că a ieși din această stare de nesiguranță este o întreprindere cu sens, este pentru Descartes totuși ceva neîndoielnic. Reprezentarea aproape smintită că ar fi mai bine să ne înșelăm decât să nu ne înșelăm, formulată pornind de la premise teologice, apare o singură dată (Meditația IV, 5), pentru a fi respinsă. Îndoiala, expresia scepticismului față de tot ce este socotit pur și simplu adevărat stă, așa cum se știe, în slujba unei poziții antisceptice ce tinde spre ceva ce nu poate fi pus la îndoială.

Mai departe, Descartes face o nouă presupunere ce reprezintă pentru el ceva de la sine înțeles și nu va fi pusă ca atare la îndoială, și anume că ceea ce numim cunoaștere adevărată a unui lucru este adevărată atunci când ea prinde lucrul așa cum este el în sine, adică independent de cunoașterea noastră. În această presupunere Descartes este în acord cu simțul comun, doar că acesta din urmă se înșală în măsura în care crede că nu intelectul, ci simțurile sunt indicator al faptului că noi atingem într-o judecată ceva extramintal. Desigur că această eroare este o iluzie naturală căreia îi suntem supuși, deoarece suntem ființe înzestrate

cu corpuri ce dispun de simțuri a căror eficacitate pare să ne arate că într-o judecată ne raportăm la lucruri din afara intelectului când ne sprijinim pe ele, pe simțuri. Sprijinindu-ne pe ele ajungem însă la judecăți pripite ale căror enunțuri, așa cum se poate arăta cu ușurință, nu pot să reziste îndoielii.

Deoarece enunțuri false de acest fel nu își au temeiul în contingenta unei autodisciplinē subiective ce lipsește, ci într-o stare naturală a constituției noastre care este determinantă, el vrea împotriva acestui fapt să ajungă la o certitudine necondiționată. Poziția specific cartesiană nu este alta decât cea de a adopta o poziție ce se opune naturii. Aceasta se arată în faptul că el exagerează îndoiala. El nu pune doar la îndoială experiența senzorială prin raportare la ceea ce se știe – acesta este argumentul tradițional – dar și evidența lăuntrică a posesiei nemijlocite a impresiilor corporale, aceasta cu referire la vis, de care am fost înșelat deja ca ființă corporală. În sfârșit, el pune la îndoială și evidența corelației interne a unor elemente simple, nemateriale în ipostaza aritmeticii și geometriei, aceasta referindu-se la ceea ce provine din cele auzite, adică este o opinie străveche (*vetus opinio*), opinia că ar exista un *genius malignus* a cărui putere de convingere îmi creează evidența a ceva ce este departe de a prezenta o stare de lucruri așa cum este potrivit naturii sale.

În această poziție opusă naturii cel ce meditează se sprijină pe o simplă opinie cu ajutorul căreia pune la îndoială caracterul demn de încredere a ceea ce se crede. El împinge, în *Prima Meditație*, până la limită presupunerea omenească ce nu este asigurată, radicalizează fantasarea simplei opinii și anume împotriva a ceea ce acceptă drept de la sine înțeles cei ce sunt atașați de opiniile comune.

Poanta aparte este în acest caz aceea că incertitudinea trebuie să fie ultimul cuvânt dacă ar avea dreptate cei ce afirmă că certitudinea cunoașterii noastre depinde de alcătuirea obiectelor exterioare, dacă ne-am orienta, potrivit unei formulări a lui Martial Geroult (*Descartes selon l'ordre des raisons*, 1953) după ordinea materiei și nu după ordinea rațională. *Genius malignus* este cel mai înalt reprezentant al unei exteriorități ce ne condiționează, față de care suntem neputincioși în raport cu ceea ce stă în putința noastră deoarece el poate să facă cu noi ceea ce dorește. Această presupunere hiperbolică, ce împinge la limită tot ceea ce este simplă opinie, și prin aceasta face opinia ca atare să apară drept dubioasă, servește cercetării faptului dacă există ceva de felul certitudinii absolute.

Doar acest tip de cercetare justifică în ochii lui Descartes îndoiala radicală. Îndoiala nu este îndreptățită cu referire la alcătuirea lucrurilor și a orientării noastre cotidiene în lume, în acest raport ea este chiar și ridicolă (*risu digna*), va spune Descartes în încheierea *Meditațiilor* sale (VI, 24). Îndreptățită este îndoiala doar în relație cu o cercetare care își este sieși suficientă ca program teoretic al unei autoasigurări, o cercetare pe care Bernard Williams (*Descartes. The Project of Pure Inquiry*, 1978) a numit-o de aceea o cercetare „pură”. Caracteristica ei distinctivă este de a întreba doar cum este posibilă o cunoaștere a lumii despre care se poate spune că este cunoaștere adevărată. Într-o asemenea cercetare nimic nu trebuie să meargă repede; aici avem răgaz. Iar o îndoială disproporționată nu este nici ea primejdioasă căci, aceasta este întemeierea lui Descartes (*Meditații*, I, 11), într-o asemenea cercetare nu este vorba de *res agenda* ci exclusiv de *res cognoscendae*. Trebuie să acționez, să judec nu trebuie,

cel puțin atunci când această judecată nu servește acțiunii omenești, ci este orientată spre principiile cunoașterii adevărate.

Să se rețină că toate acestea sunt dezvoltate din perspectiva unuia ce meditează, ce se mișcă pe terenul erorii și nu pretinde de aceea să formuleze enunțuri cu valoare obiectivă. Nu se afirmă nici că experiența simțurilor ne înșală în principiu, nici că starea de veghe și visul ar fi separabile, nici că propoziția „ $2 + 3 = 5$ ” ar fi o propoziție falsă, nici că ar exista un *genius malignus*, nici că intelectul și simțurile, ce se amestecă în judecățile noastre, nu ar putea fi despărțite. Acestea sunt simple presupuneri cu privire la care Descartes va arăta că sunt toate, împreună, false. Dar ele sunt presupuneri făcute angajându-ne în meditație, pe care le deosebim de judecățile ce survin în viața de fiecare zi pentru că ele sunt făcute în mod intenționat de către cel ce meditează și anume împotriva obișnuinței cotidiene. Ar trebui, așa spune Descartes (I, 11), să se abuzeze în mod voluntar de buna credință a cuiva și să iasă la iveală că opiniile obișnuite ar fi pe de-a întregul false și imaginare. A păși pe un asemenea drum reprezintă desigur pentru mulți o pretenție exagerată. De aceea Descartes a socotit că trebuie să dea descrierea drumului în limba latină, altfel decât în *Discours de la méthode*, pentru ca, așa cum scrie în *Cuvântul Înainte al Meditațiilor*, capete slabe (*debilora ingenia*) să nu poată de asemenea crede că trebuie să pășească pe el.

Numai pe acest drum se va descoperi însă ceea ce este refuzat capetelor slabe, anume de a înțelege amestecul intelectului și al simțurilor, formulat cartesian mai apăsător, al spiritului și corpului, și de a separa (*abducere*) spiritul de corp, așa cum spune în Sinopsisul Meditației Întâia.

Această separare, o caracteristică esențială a filosofiei cartesiene, nu este rezultatul unei reflecții asupra raportului dintre spirit și corp. Ea survine mai degrabă doar ca o realizare a spiritului ce se articulează în actul meditației. Cel ce meditează, lăsându-se în voia meditației radicale, descoperă în sine o putere despre care se poate arăta că este una a spiritului deoarece ea nu poate fi înțeleasă pornind de la ceea ce este corporal. Este puterea de a ne împotrivi la tot ce este exterior și ne amăgește cu judecăți, ce-i drept tocmai exteriorului în înfățișarea lui cea mai puternică, cea a unui *genius malignus*.

Cu toată puterea sa, pe care o are asupra celui ce meditează, *genius malignus* nu este destul de puternic căci un anume lucru nu îl poate înfăptui. El poate, firește, să mă împiedice să ajung la o judecată adevărată despre lucruri; el nu mă poate însă sili să formulez o judecată falsă. Este în puterea mea (*hoc quod in me est*, I, 12) ca să nu accept falsul; mai mult, atât timp cât nu am o certitudine, mă pot abține de la judecăți asupra stărilor de lucruri. Tocmai atunci când este confruntat cu un *genius malignus* cu cea mai mare putere ia cunoștință cel ce meditează de propria sa libertate, libertatea abținerii de la judecată, care nu este pasivitate, ci un act voluntar de concentrare asupra lui însuși. În această fază a cercetării este vorba de o libertate ce nu se extinde asupra judecăților cu privire la obiecte, o libertate care este ca atare determinată pur negativ. Dar ea stă, ca element pozitiv, la baza procesului îndoielii însuși. Căci acesta este provocat, ce-i drept, de eroarea cu privire la alcătuirea obiectelor; ca poziție subiectivă a actului de a voi, el nu va fi cauzat cu toate acestea de către nimic exterior, nici chiar de un oarecare *genius malignus*. Această instanță puternică mă lasă, ce-i drept, să mă îndoiesc de

obiecte; ea nu mă constrânge însă nicicând și niciodată la îndoială. Îndoiala este ceva produs doar de către mine. Această libertate a mea nu este de altfel în nici un fel afectată dacă spiritul rău este înlocuit cu un Dumnezeu bun, așa cum se întâmplă în *Meditația a treia*.

Este experiența libertății acestei activități proprii prin care cel ce meditează se asigură de existența sa, și cu aceasta, de o primă stare de lucruri obiectivă. Propria existență nu este doar imaginată de el, nici pur și simplu sugerată de un *genius malignus*, căci el ia cunoștință de ea prin propria sa activitate. Firește că acea consecință pe care o derivă Descartes de aici, și anume, cea de a putea formula propria sa existență drept un principiu (*ergo sum, ego existo*, II,3), are ca premisă o reflecție asupra acestei activități și, cu aceasta, totodată o distanțare față de ea. Și tocmai această reflecție ce distanțează este cea care îl determină pe Descartes să numească activitatea eului ce există „gândire” (*cogitare*) și să formuleze astfel primul principiu găsit cu certitudine, după cum urmează: „*Ego cogito*”.

De ce vorbește Descartes de „*cogitare*”? De ce nu sunt valabile activitățile „*dubito, ergo sum*” sau „*volo, ergo sum*”, activități ce au jucat un rol însemnat în câștigarea certitudinii existenței mele proprii, așa cum am dorit să subliniez? Descartes folosește *cogitare* deoarece cu acest termen el dorește să exprime că certitudinea pe care o am despre propria mea existență este certitudinea faptului că sunt spirit, iar *cogitare* este cea mai corespunzătoare și, prin aceasta, cea mai generală determinare a spiritului. Ea îngăduie, altfel decât *dubitare* sau *velle* să se cuprindă în mod unitar forme diferite ale confirmării subiective de sine, ca unele ce aparțin spiritului.

În aceasta constă faptul că „*ego cogito*“ este un principiu abstract ce a fost dobândit prin reflecție asupra multiplicității activităților exercitate de către cel ce meditează. Dacă dorim să formulăm aceasta, ceea ce Descartes face în terminologia tradițională, aceasta înseamnă că eul care gândește este o substanță sau un lucru (*res cogitans*). Cu aceasta, Descartes câștigă mult în propriii săi ochi. A determina eul ca substanță îi îngăduie să determine diferite forme de activitate ale spiritului ca *modi*, ca unele ce sunt inerente Eului a cărui determinare esențială (sau atribut, cum se spunea pe atunci) este gândirea. Acest atribut este esențial în măsura în care fără el Eul nu poate exista, în timp ce celelalte forme sunt doar posibile sau accidentale, sunt forme fără de care Eul poate exista și căruia îi aparțin doar în măsura în care sunt *modi* ale atributului lui. De aici se poate însă deduce: certitudinea eului, determinat drept gândire (*ego cogito*), la care cel ce meditează ajunge ca la un principiu, nu este certitudine a eului individual propriu celui ce meditează. Eul, ca prim principiu și ca unul ce are caracterul substanței nu este o substanță individuală. Căci acest Eu, care este în esență atribut al gândirii, reprezintă rezultatul unei abstracții de acele activități ce caracterizează în procesul îndoielii, proces descris în Meditația Întâia, eul individual ce meditează.

Eul descris acolo, cel care se îndoiește, nu este un spirit pur, așa cum este conceput *ego cogito*, ci, bineînțeles, și o ființă corporală care nu a existat doar în tinerețe, ci și acum în momentul îndoielii; dar el izbutește la sfârșitul procesului îndoielii să deosebească între ceea ce este spiritual și corporal și să conceapă propria îndoială drept un act spiritual ce nu poate fi înțeles pornind de la ceea ce este corporal. În acest proces, eul recunoaște în sine, ca

rezultat al îndoielii sale, un element ce nu poate fi redus la corporal și, ca atare, este separat în realitate de tot ceea ce este corporal. Dar acest element, ce aparține în mod esențial Eului, nu constituie întregul Eu, care este individual ca unul ce meditează; el marchează un element al acestuia. Iar acest aspect, înțeles ca spirit în genere nu îngăduie constituirea individualității, potrivit căreia un individ va fi diferit de un alt individ și în spiritualitatea sa.

Abia Leibniz a fost cel care a dezvoltat o teorie consistentă a substanței individuale. El a înțeles că principiul substanțialității trebuie să fie ceva spiritual și că, de aceea, nu pot exista substanțe pur corporale; el a înțeles, însă, totodată, că principiul poate fi ceva spiritual numai dacă, ca principiu constitutiv al substanțelor individuale, este raportat la ceea ce este corporal, corporal pe care îl percepe într-o măsură diferită. Abia această diferență în ceea ce este spiritual (versiunea perspectivă asupra lumii ca întreg) îngăduie să se deosebească substanțe individuale una de cealaltă. Această reflecție nu este cu totul străină lui Descartes, chiar dacă la el apare fără teoria perspectivismului.

În Sinopsisul Meditației a doua, Descartes explică că numai spiritele, și nu și corpurile, ar fi substanțe individuale. Căci deosebirea unui anumit corp de un altul este doar accidentală, deoarece rezultă din alcătuirea anumitor combinații între mișcări înăuntrul lumii corporale în totalitatea ei, ce nu garantează individualitatea acestui corp în lume în întregul ei. De aceea se poate spune despre corp în general (*corpus in genere sumptum*) adică despre atributul întinderii, că este o substanță față de care corpurile singulare sunt pur și simplu modificările ei. Față de acesta, spiritul omenesc (*mens humana*) nu constă din accidente,

care nu ar fi nimic altceva decât modificări ale unui spirit (poate de felul celui conceput de către Averroes). Spiritul omenesc însuși rămâne mai degrabă ca ceva ce dăinuie, chiar dacă ceva se schimbă la el. Gândirea lui este ceea ce face ca el să nu fie o simplă combinație de accidente, ci accidentele pot fi înțelese mai curând drept accidentele sale pe care și le poate atribui datorită gândirii sale. Descartes înțelege prin accidente sau *modi* ale spiritelor individuale, determinate ca substanțe, activitățile lor spirituale individuale. Acestea se transformă, așa explică el, atunci când spiritul „privește alte lucruri, dorește altele, resimte altele ș.a.m.d.“. O substanță ce are accidente în acest fel nu poate fi însă substanța înțeleasă ca un spirit pur, un spirit ce gândește pur și simplu, caracteristică prin care Descartes a determinat „*ego cogito*“. Ea este un spirit ce gândește ceva ce este în sine ceva distinct și prin aceasta ceva diferit de gândire pur și simplu.

Desfășurarea meditațiilor reia această reflecție și o dezvoltă în modul cel mai strâns. Ea este caracterizată prin aceea că după atingerea primei certitudini, care este cea a Eului, se pune întrebarea ce este acest Eu, care este natura lui. Nu Kant a fost primul care a făcut clar că din caracterul necondiționat al lui „Eu gândesc“ pot fi derivate nu consecințe îndreptățite, ci doar paralogistice, cu privire la alcătuirea eului gânditor ca subiect ce există în lume. Ciudată pare la Descartes succesiunea pașilor săi și anume că demonstrația lui *quod* (faptul existenței lui Dumnezeu) precede demonstrația lui *quid* (ce fel de lucru este). În cazul argumentului existenței lui Dumnezeu, pe care Kant l-a numit argumentul ontologic, pentru Descartes este valabil inversul: *quod*-ul (faptul de a exista) poate fi derivat doar din *quid*-ul lui (întrebarea cu privire la natura lui

Dumnezeu). Premisa pentru reușita argumentului este aceea că cel ce face demonstrația trebuie să aibă mai întâi un concept adecvat al naturii lui Dumnezeu și doar din acest concept se poate deriva în mod concludent existența lui Dumnezeu, dacă ea poate fi derivată în genere.

Potrivit naturii lucrului, Descartes ajunge și în privința spiritului omenesc, în ciuda ordinii inverse, să derive existența Eului spiritual pornind de la întrebarea privitoare la natura lui. Descrierea acestei naturi, în cea de a doua Meditație, se desfășoară prin recurs la reflecțiile din prima Meditație, reflecții ce au condus la certitudinea existenței eului. Cum anume este spiritul omenesc nu este dedus din principiul gol al gândirii pure (*ego cogito*). Mai degrabă, el este descris prin raportare la activitățile îndeplinite realmente de către spiritul omenesc, activități din care *ego cogito* a fost dobândit prin abstracție. Meditația a doua, 8: Ce sunt deci eu? Răspuns: „*Res cogitans*“. Și ce este aceasta? Răspuns: „(res) *dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans, quoque et sentiens*. Sunt activitățile pe care le-a îndeplinit Eul ce meditează în desfășurarea meditațiilor sale. Iar eul este și un ceva ce își imaginează și simte deoarece cel ce meditează este acela care și-a imaginat ceva și a simțit ceva. Este de neconceput că Descartes ar fi putut crede că *imaginari* și tocmai de aceea *sentire* pot să aibă loc fără corpul omenesc. Ceea ce crede el a fi arătat este că și modurile de percepere legate de corp țin de natura spiritului omenesc deoarece și ele pot fi înțelese drept activități spirituale și stau la temelia unui *cogitare*. Este un *cogitare* ce nu produce aceste forme diferite ale activității mintale, dar care poate să reflecteze asupra lor și prin aceasta le concepe ca aparținându-i. De

aceea ele pot fi înțelese în terminologia tradițională drept *modi* ale unei substanțe al cărei atribut este gândirea.

Cu această reflecție, Descartes face un pas însemnat înainte în întreprinderea sa, cea de a descoperi o certitudine ce nu este doar cea a unui principiu prim, ci cuprinde în sine prin aceasta certitudinea stărilor de lucruri ale lumii. Căci el poate să arate că stări de lucruri sunt legate deja cu principiul „Eu gândesc“. Prin formele exercitării sale, *ego cogito* are conținuturi la care este raportat în mod intențional în activitatea sa individuală. Există întotdeauna *ceva* care este conceput, dorit, simțit etc. Doar că aceste conținuturi, ce se oferă spiritului prin mijlocirea diferitelor sale forme, nu pot fi prinse în mod direct și înfățișate drept adevărate; ele ar trebui, pentru a vorbi în stilul lui Husserl, să fie puse între paranteze prin abținerea de la judecată, act prin care ele nu dispar ci sunt prezentate în calitate de conținuturi spre care subiectul se poate acum întoarce gândind.

Din acestea rezultă pentru raționalismul lui Descartes consecințe pe care nu le mai pot dezvolta, ci doar indica. Locul unui program de deducție din principii îl ia o criteriologie. Criteriul hotărâtor, cu privire la care se poate arăta foarte bine că Descartes îl poate dobândi din certitudinea lui „*ego cogito*“ este cel al clarității și distincției. El ne oferă un mijloc pentru a judeca enunțuri despre stări de lucruri ale lumii în ceea ce privește adevărul lor, un mijloc ce ne îngăduie să distingem între enunțuri adevărate și enunțuri false. În aplicarea acestui criteriu, subiectul cunoscător este dependent de instanțe ce nu decurg doar din *ego cogito*. Pentru a se sprijini pe ele, el are nevoie mai degrabă de meditații separate. Pentru judecăți sigure despre esența lucrurilor exterioare criteriul este *veracitas dei* (a

treia Meditație), pentru judecăți sigure cu privire la existența lucrurilor exterioare propria sensibilitate senzorială (a șasea Meditație). Dar și după ce bunătatea lui Dumnezeu a luminat întunericul erorii mai există, și nu în cele din urmă, încă un factor de tulburare a liniștii, factor ce apare în Meditația a patra; el este, ca și în Meditația întâia, subiectul care în ciuda criteriului câștigat al clarității și distincției judecă în mod pripit. Lucrurile se prezintă ca și cum pentru eroare ar fi făcută responsabilă pur și simplu o lipsă subiectivă de disciplină, situația în care subiectul ce judecă lasă frâu liber unei voințe nu îndestul strunite de rațiune. Dar este vorba aici, dimpotrivă, de o subiectivitate ce nu este exterioară lucrului. Căci Descartes arată că unei judecăți cu privire la o stare de lucruri trebuie să-i preceadă un act de voință și, prin aceasta, o poziție subiectivă ce face necesar să ne decidem pe baza datelor ce ne sunt puse la dispoziție atunci când formulăm o judecată proprie. Pentru această decizie avem un criteriu al certitudinii care ne ajută în mod sigur dar care, totodată, nu ne poate pune la adăpost de primejdia de a judeca în mod pripit, căci noi ne raportăm în gândire la stări de lucruri asupra cărora nu poate să existe o claritate ultimă. În cele din urmă, acesta este temeiul pentru faptul că în gândire noi nu putem să dispunem de corpul nostru la fel ca și cârmaciul de corabia sa (Meditația a șasea, 13), ci suntem legați de el într-un fel asupra căruia nu există o asemenea claritate.

Soluția lui Spinoza de a presupune aici o paralelitate a desfășurărilor, pentru ale căror rezultate performanțele subiectului nu pot fi în genere revendicate, nu este o soluție pentru Descartes. Căci el nu putea avea nici o certitudine cu privire la principiul transsubiectiv al unei asemenea paralelități. A ne sprijini pe un Dumnezeu cu attribute dis-

tincte poate fi doar un mijloc auxiliar căruia putem să-i acordăm în cel mai bun caz încredere. Desigur că actul de a te încrede a fost în ochii lui Descartes, altfel decât în cei al lui Spinoza, un act nefilosofic. Căci pentru Descartes forma de raționalitate posibilă pentru oameni era una îndatorată meditației subiective, una ce rămâne împovărată de nesiguranță. O dată cu înlăturarea îndoielii, el poate indica un drum pe care se poate apuca pentru atingerea unei certitudini cu privire la corelațiile lumii, dar el nu poate afirma că o dată cu încheierea meditațiilor ar fi ajuns la sfârșitul acestui drum.

Că Descartes însuși ar fi crezut că aceasta ar fi ceea ce noi, nepoții, vom putea pătrunde vreodată nu îndrăznesc, firește, să afirm.

Traducere din germană de
Mircea Flonta

DESCARTES. ÎNȚELEGEREA LUMII CA FABULĂ

Ștefan Afloroaei

Un prea cunoscut portret al lui Descartes este însoțit de cuvintele *Mundus est fabula* (lumea este o fabulă).¹ Nu știu cât a fost luat în seamă faptul că aceste cuvinte urmau să devină emblematice pentru experiența pe care Descartes însuși a făcut-o. Însă ele surprind pe oricine cu austeritatea lor și deopotrivă cu acea gravitate simplă ce le este proprie. Stăruie în ele un anume laconism, o sărăcie premeditată a celor spuse, lucru care te obligă să treci dincolo de înțelegerea lor literală.

Cuvintele amintite, anume că lumea este o fabulă, pot fi întâlnite în multe alte locuri din Descartes.

Uneori, această idee solicită din partea autorului schimbări importante în limbajul folosit. De exemplu, în scrierea *Le Monde*, V, Descartes anunță intenția de a ascunde o parte a discursului său în invenția unei fabule, ca

¹ Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, II, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973. «Un portret de Jean-Baptiste Weenyx, ce se poate vedea după ani la Muzeul din Utrecht, propune o figură singulară a lui Descartes. Capul înclinat, puțin întors în spate, pare să fi ieșit dintr-un vis și, pe o carte deschisă pe care o ține filosoful, sunt scrise trei cuvinte enigmatice: *Mundus est fabula*. E ușor a reduce enigma la proporțiile unei simple ghicitori. E posibil totodată să te întrebi asupra *fatum*-ului acestei fabule al cărei alt nume este lumea însăși» (p.66).

în felul acesta totul să apară mai puțin plicticos pentru cititor. ² Nu după prea multe pagini, ultimele rânduri ale capitolului VII revin la același gând. Ni se spune că o percepție mai adecvată a celor înfățișate de el face necesară întrebuintarea în egală măsură a umbrei și a luminii. Încât, descrierea în continuare a lumii va fi făcută ca și când singurul scop ar fi acela de a povesti o fabulă. ³ Imaginea îl urmărește îndelung, fiind mereu amintită în scrisorile sale, cum este cea din 25 noiembrie 1630 către abatele Mersenne. Mărturia de acolo, anume că ideea de fabulă a lumii îi convine prea mult ca să nu-și ducă la capăt proiectul, se resimte și în altele, avându-l de confesor pe același Mersenne. ⁴ De multe ori Descartes va spune simplu „ma fable” și „mon monde”. ⁵ Călătoria imaginară într-o lume propriu-zis a sa îi procură satisfacții pe care le mai încearcă, așa cum singur scrie în *Discurs* ⁶, doar în rătăcirile sale libere și în lectura unor fabule sau povestiri.

Reprezentarea ce îl frecventează în dese rânduri și ce pune treptat stăpânire pe mentalul acelui timp ne propune să înțelegem această lume ca o fabulă sau ca o reprezentare dramatică. Termenii apropiați pe care îi aflăm, în literatura aceluiași interval, sunt cei de „dramă” sau „dramaturgie”, „povestire”, „teatru al lumii”, „istorie” sau „imagine”. În *Discurs asupra metodei*, de exemplu, ni se

² René Descartes, *Le Monde (ou Traité de la lumière)*, in Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Cerf, Paris, tome XI, 1909, p. 31.

³ *Ibidem*, p. 48.

⁴ Cf. René Descartes, *Oeuvres*, éd. cit., publiées par Charles Adam et Paul Tannery, tome I (*Correspondance*), 1887, p. 179.

⁵ *Ibidem*, pp. 179, 254, 263, 270, 304, 322 și 518.

⁶ *Ibidem*, p. 199.

spune că întreaga scriere poate fi luată ca o istorie sau ca o fabulă, cu situații dintre care unele pot fi urmate iar altele nu, fără ca tot ce ni se înfățișează acolo să ne afecteze.⁷ Nu mă voi opri, în cele ce urmează, la un posibil înțeles pe care Descartes îl acordă termenului de fabulă. Și nici la prezența acestei reprezentări în literatura europeană din jurul anului 1600. Astfel de chestiuni au fost deja urmărite într-un alt loc.⁸ Mult mai interesante îmi apar acum câteva din efectele reprezentării în discuție asupra discursului metafizic modern.

Una din consecințe privește însăși situația conștiinței noastre și – cu aceasta – a eului discursiv. Este vorba de acea instanță care, așa cum știm, centrează și susține până la urmă un întreg edificiu discursiv. Există de fiecare dată o instanță ce polarizează conceptele, imaginile și argumentele unui discurs. Când termenul de lume (*mundus*) semnifică un orizont deja instituit, inaugurat printr-o decizie cum este cea divină, atunci conștiința omului nu mai deține nici un fel de privilegiu. Distanța dintre eul nostru și cel discursiv ajunge atunci enormă, imposibil de redus în vreun fel. Nu se va putea spune, cu privire la gândirea noastră, că este esențială fenomenului numit lume.

⁷ René Descartes, *Discours de la Méthode*, Introduction d'Alain et Paul Valéry, éd. par Samuel S. de Sacy, Gallimard, Paris, 1970, p.20. „Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise“.

⁸ Cf. Ștefan Afloroaei, *Ipostaze ale rațiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Editura Științifică, București, pp. 29-95.

Când însă lumea semnifică ceva care se constituie doar în prezența noastră, eul devine esențial acestei constituiri. Cu alte cuvinte, dacă lumea este văzută ca o fabulă sau o reprezentatie, nu mai poți în nici un fel să faci abstracție de conștiința pentru care lumea însăși există. Orice fabulă presupune un *ego fabulator*, așa cum orice reprezentatie dramatică presupune un scenariu sau un protagonist al ei. Dintre moderni, Hegel a sesizat perfect acest lucru. Referindu-se la Descartes, el scrie că în filosofia acestuia „conștiința /de sine/ este un moment esențial al adevărului”. Cu alte cuvinte, într-o filosofie cum este cea a lui Descartes „gândirea este liberă pentru sine să decidă ce anume este valabil, ce anume trebuie să fie recunoscut”.⁹ Hegel face această constatare cu o bucurie pe care nu și-o ascunde deloc.¹⁰ Alți interpreți de mai târziu însă, precum Foucault sau Derrida, vor vedea în gestul cartesian un fapt cu urmări filosofice destul de grave, anume impunerea unui discurs egocentric sau, eventual, logocentric. Acest fenomen ar fi dublat, în gândirea modernă occidentală, de un fel de dictatură a rațiunii sau a intelectului.

Revin însă la cele spuse mai sus, anume că atunci când lumea este înțeleasă ca o reprezentatie sau o fabulă, prezența eului conștient de sine ajunge cu totul decisivă. În discursul lui Descartes, acest eu se determină, cum știm, ca

⁹ Cf. G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, II, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei, București, 1964, pp. 403-404.

¹⁰ „Putem spune că aici suntem /din nou/ acasă și să exclamăm: *iată uscatul!* asemeni corăbierului după o lungă peregrinare pe marea furtunoasă. Descartes este unul dintre oamenii care au început din nou, cu toate de la capăt, și o dată cu el începe cultura, gândirea epocii moderne” (p.).

ego cogito. El numește inițial un spectru întreg de acte, deopotrivă *a gândi* și *a simți*, *a percepe* și *a imagina*, *a voi* și *a crede*, *a afirma* și *a nega*, *a dori* și *a înțelege*.¹¹ *Cogito*-ul se delimitează deopotrivă prin raportare la ceea ce îi este străin, adică la corpul nostru și la cele exterioare nouă. În cele din urmă, el se determină pe sine față de altul, adică față de Dumnezeu cel viu al părinților creștini. Or, lumea se constituie exact pe această axă ce leagă *ego cogito* cu însuși Dumnezeu. Altfel spus, lumea se face prezentă ca un vast fenomen, în dependență irevocabilă de ceea ce la Descartes apare asemeni unui *ego fabulator*. Dar un lucru asemănător se poate spune și cu privire la obiectul gândirii științifice. Cum observă J.-L. Marion, obiectul științelor „nu /mai/ acoperă acel *on* luat în ființa sa, nici *ontos on*, ci numai fenomenul bine (sau rău) fondat-lumea fabulei, și uneori fabulată, ce permite a reconstrui, cu forța modelelor mecanice, metoda însăși în *Eseurile sale*“.¹² În orice fel am privi-o, filosofic sau științific, lumea devine o reprezentatie sau un vast scenariu. Din compunerea ei nu mai lipsesc în nici un fel măștile și rolurile, iluzia și disimularea.

Actul îndoielii pe care Descartes îl solicită de la bun început poate fi acum într-adevăr justificat: el se justifică prin chiar felul în care se constituie fenomenul numit lume. Dacă lumea în care ne situăm nu ar fi văzută ca un teatru ci, dimpotrivă, ca o lume deja dată, îndoielile noastre ar fi perfect inutile. Mai mult chiar, *cogito*-ul de care vorbește Descartes ar întreține un raport contingent cu lumea și

¹¹ Cf. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, II, traducere din limba latină și note de Constatin Noica, București, 1937.

¹² Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, seconde édition, J. Vrin, Paris, 1981, p. 192.

nicidecum unul esențial. Cred că întreaga dezbatere cartesiană cu privire la îndoială, cogito și metodă se justifică doar atâta vreme cât supoziția lumii ca fabulă este în întregime asumată de gândirea sa.

Sunt tentat să pun în legătură această supoziție, anume lumea ca fabulă, cu ceea ce va înțelege mai târziu Kant prin termenul de fenomen. Pentru Kant, cum știm, un anumit fenomen devine posibil numai dacă sunt active formele sensibilității și ale intelectului nostru. La fel se întâmplă și cu ceea ce Kant numește lume a unui fenomen: aceasta se constituie doar în prezența conștiinței în genere. Dar lumea ca atare, în sine, nu este un fenomen și – exact din acest motiv – despre ea nu se poate spune că *este*. Ci urmează a fi înțeleasă doar ca o idee a rațiunii, ca un principiu regulativ în cunoașterea și în faptele noastre. Hegel, mai târziu, ne va descrie lumea ca o recunoaștere de sine a spiritului însuși. Iar Schopenhauer o determină ca reprezentare, adică *Vorstellung*, dar a unei voințe originare și nedeterminate în ea însăși. Cum vedem, este posibil ca supoziția cartesiană să-și fi aflat un mediu convenabil dezvoltării sale mai curând în metafizica germană decât în cea insulară.

Există însă și o altă consecință importantă pentru cel care-și asumă înțelesul lumii ca fabulă sau reprezentăție. În tratatul *Le Monde*, chiar în prima parte, ca și în *Discurs*, V, întâlnim ideea unei creații libere, oarecum gratuite, a lumii ce atare. Deopotrivă, Descartes vorbește despre existența unor „spații /multiple și/ imaginare“, în care până la urmă totul ar fi posibil. Această lume în care ne situăm, oricât de vag am delimita noi conceptul ei, apare lui Descartes ca una dintre lumile posibile. Mai precis, ea îi apare ca o lume alternativă, una doar din versiunile reale ale existenței. Sau, cum ne spune la un moment dat, ea se înfățișează ca

un extins spectacol. Iar omul nu este, în consecință, decât spectatorul acestui scenariu al lumilor alternative.

Gândind însă în acest fel, înțelegem că relativitatea celor existente duce, pentru Descartes, mult mai departe. Cum am văzut deja, nu putem vorbi de o lume în sine sau cu totul străină nouă, ci doar de ceea ce se constituie în felul unui fenomen. Acum se face încă un pas și aflăm că nu întâlnim niciodată o singură versiune a lumii, ci cuprinsul unor multiple lumi. Tocmai în acest sens fenomenul numit lume este situat și mai mult sub semnul relativității, ca și cum categoria relației ar domina aproape nelimitat gândirea omului modern. Paul Valéry constată, într-o prefață la una din edițiile Discursului cartesian ¹³, că întreaga lucrare aduce izbitor în față tocmai prezența celui care scrie. Asemeni unui regizor, el nu poate fi în nici un fel absent din ceea ce ne înfățișează Descartes. La fel se întâmplă însă și cu fabula întregii lumi consemnate: totul este pus în relație esențială cu cel care gândește și care deopotrivă descrie starea de lucruri existentă.

Ideea cartesiană a lumilor alternative diferă mult de ceea ce întâlnim noi în ontologia târzie a secolului XX. Nu e vorba de simpla posibilitate a mai multor lumi și nici de multiplul lumilor imagine sau ideale. Descartes riscă mult mai mult decât am putea noi crede, întrucât nu plasează multiplul lumilor doar într-un spațiu logic sau în unul pur mental. Observă din timp acest lucru un subtil exeget al său, anume Foucher De Careil. ¹⁴ Ceea ce

¹³ René Descartes, *Discours de la Méthode*, Introduction d'Alain et Paul Valéry, ed. par Samuel S. de Sacy, Gallimard, Paris, 1970, p.14.

¹⁴ A. L. Foucher De Careil, *Introduction sur la méthode de Descartes*, in *Descartes, Oeuvres inédites*, A. Durand, Paris, 1859, pp. L, LII.

Descartes numește realitate se constituie prin raportare constantă la *cogito*. Tocmai de aceea nu se mai poate vorbi în discursul cartesian de o lume simplu reală, pe de o parte, și de o altă doar posibilă, pe de altă parte. Oricare din lumile posibile pe care noi le gândim deține și o anumită realitate. Mai clar spus, granița dintre real și aparent se estompează destul de mult, încât aparența impune o anumită realitate iar realitatea acceptă ea însăși o latură aparentă ¹⁵. Termenul potrivit acum pentru ceea ce dă substanța acestei lumi este cel de realitate aparentă. Și probabil, nu mai puțin, cel de aparență reală.

Ne înșelăm dacă vom crede că Descartes, gândind în acest fel, dă expresie unui spirit prin excelență modern. Termenul de „închipuire“ (*cogitatio* sau *vis imaginativa*), frecvent folosit în *Meditationes*, numește altceva decât o ficțiune sau iluzie, altceva decât o vedenie subiectivă. El comunică secret mai curând cel de „idee-imagine“ sau „fantasmă“. Poți crede, cum scrie Foucher De Careil, că Descartes „nu era departe de a admite ideile-imagini, inter-

¹⁵ În câteva rânduri Descartes spune pur și simplu că nu mai are nici o importanță dacă lumea la care noi ne referim este sau nu reală. Nu realitatea ei importă acum (adică în intervalul baroc al culturii occidentale), ci alte date, mai curând o posibilă ordine a ei sau o minimă justificare prin ceea ce suntem singuri în stare să gândim. Probabil că prin Kepler, Descartes și alții o formă nouă de pitagoreism se substituie gândirii categoriale, de tradiție aristotelică, a Școlii.

Redau în această privință un singur loc din *Meditationes*, I: „Prin urmare, n-am trage poate o încheiere greșită de aici spunând că... aritmetica, geometria și altele de acest soi, care nu tratează decât despre lucrurile cele mai simple și cu totul generale, îngrijindu-se prea puțin dacă ele se află ori nu în realitate, închid în sânul lor ceva sigur și temeinic“ (p. 15, în traducerea din 1937 datorată lui Constantin Noica).

mediare între spirit și obiecte, un fel de resurrecție puțin cunoscută a fantomelor scolastice, al căror nume chiar, *fantasmata*, se găsește aici la Descartes".¹⁶ Așadar, în spa-

¹⁶ A. L. Foucher De Careil, *Introduction sur la méthode de Descartes*, in *Descartes, Oeuvres inédites*, A. Durand, Paris, 1859, p. L. A se vedea și Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Editura Nemira, București, 1994. „Sub numele de *phantasia* sau simț intern, spiritul sideral transformă mesajele celor cinci simțuri în *fantasme* perceptibile sufletului. Căci acesta nu poate sesiza nimic care să nu fi fost convertit într-o secvență de fantasme; pe scurt, el nu poate înțelege nimic fără fantasme (*anew phantasmatos*). În latinește, Wilhelm von Moerbecke, traducătorul lui Aristotel, redă acest pasaj prin: *Numquam sine phantasmate intelligit anima* (sufletul nu înțelege niciodată nimic fără fantasme). Iar sfântul Toma îl folosește aproape literal în *Summa theologiae*, a cărei influență a fost imensă în veacurile următoare: *Intelligere sine conversione ad phantasmata est (animae) praeter naturam* (înțelegerea fără recursul la fantasme este /pentru suflet/ în afara naturii sale). Simțul interior, *sensus interior* sau simțul comun aristotelic, devenit o noțiune indisociabilă nu doar scolasticii, ci și întregii gândiri occidentale până în secolul al XVIII-lea, își va păstra încă toată importanța la Descartes, pentru a apărea, poate ultima oară, în primele pagini ale *Criticii rațiunii pure* a lui Kant" (pp. 25-26). Același interpret se va întreba într-un alt loc dacă avem de-a face sau nu cu autori într-adevăr moderni. „Erau ei reprezentanții unei lumi noi ? Dacă da, nu era cu certitudine vorba de lumea ce avea să vină, după cum nici filosofia lor nu era o „filosofie modernă" (p. 254). Simpatia lor pentru farsa rosicrucienilor (bine divulgată de F. A. Yates, în *La lumière des Rose-Croix*, Paris, CELT, 1978, pp. 144-148) nu trebuie deloc ignorată. Asemeni lui Kepler, Fludd sau Bacon, Descartes „refuză să se supună complet pietății religioase, reformate și continuă să-și caute sursele de inspirație în cultura Renașterii" (p. 271). Ideea unor analogii esențiale și a comunicării între cele perfect diferite află în Descartes un serios susținător.

țiul unei fabule, realitatea nu se mai desparte ferm și definitiv de non-realitate. Dimpotrivă, una o atinge pe cealaltă și o contaminează în chip esențial. Dar la fel se întâmplă și cu alte dualități cărora adesea căutăm să le separăm termenii: *adevăr și fals, bine și rău, veghe și vis*.

În cea de-a doua Meditație, când Descartes invocă prezența „geniului rău“, ni se amintește că această putere duce la limită tocmai non-separația celor ce în chip firesc sunt opuse. Geniul rău amestecă în așa fel realul cu non-realul, binele cu răul și adevărul cu falsul, încât nu mai poți ști ce anume ai în față: te vezi în carne și oase și poți totuși crede că, de fapt, nu ești; aduni 2 și cu 2 și nu mai poți spune sigur că fac întotdeauna 4. Exact în această operație excelează geniul rău, anume în abilitatea cu care substituie – absolut arbitrar pentru noi – adevărul ficțiunii și ficțiunea adevărului.¹⁷ Dar totul se întâmplă astfel întrucât, prin chiar constituția acestei lumi, realul și non-realul comunică în modul cel mai intim. Or, acest lucru este posibil doar în spațiul unei fabule sau al unei reprezentări.

Am avut în vedere, în cele expuse aici, doar două dintre consecințele înțelegerii lumii ca fabulă la Descartes. Una din ele privește, cum am văzut, situația eului discursiv, în sensul că acesta devine esențial fenomenului numit lume și își vede astfel oricând justificat actul îndoielii. O a doua consecință privește fenomenul ca atare al lumii, în

¹⁷ „Și de unde știu că el n-a făcut astfel încât să nu existe de fel pământ, nici cer, nici lucru întins, nici figură, nici mărime, nici loc, și totuși acestea să nu fie altfel de cum socotesc câteodată că alții se înșală cu privire la acele lucruri pe care ei cred că le știu în chip desăvârșit, la fel, de unde știu că n-a făcut astfel încât să mă înșel ori de câte ori adun doi cu trei, sau număr laturile pătratului, dacă se poate închipui ceva mai ușor“ (*Meditații*, II, p. 16).

sensul că acesta cunoaște o dublă relativitate: el se face prezent doar relativ la *cogito* și, deopotrivă, doar relativ la o altă lume posibilă. Ceea ce înseamnă că realul și non-realul nu se mai pot despărți clar și distinct, nu se mai pot separa în chip ferm. Ne rămâne, în acest caz, să acceptăm fie complicitatea lor esențială, fie prevalența contingentă a unuia singur dintre ei.

Există însă și alte urmări ale aceleiași supoziții, cum ar fi imaginea condiției duble a omului, actor și spectator deopotrivă. Sau ideea „moralei provizorii“, despre care Descartes vorbește pe larg în *Discurs*, IV. Nu mai puțin, înțelegerea negativității (precum *răul* și *eroarea*, *fasul* și *păcatul*) prin chiar situarea noastră între datele extreme, de limită, ale existenței. În *Meditații*, IV, Descartes insistă mult pe ideea că omul se plasează definitiv în interval, adică între ființă și neființă sau între Dumnezeu și Satan. Dar nu cumva tocmai astfel de idei au condus la înțelegerea lumii ca fabulă sau reprezentatie? Nu cumva ideile amintite au trezit din nou, în gândirea filosofică de după 1600, reprezentarea lumii ca fabulă sau ca teatru?

Fără a răspunde acum la această întrebare, constat doar că nu știm niciodată de ce anume este în stare un clasic. Totodată, constat că acel raționalism cartesian pe care-l invocăm adesea poate fi pus lesne în chestiune. De fapt, gânditorii de felul lui Descartes nu aparțin modernității mai mult decât timpului premodern. La fel însă, ei nu aparțin modernității mai puțin decât celui timp care caută acum să se distanțeze serios de modernitate. Exact cei care anunță o nouă paradigmă de gândire, Descartes, Galilei sau Böhme, ne lasă în timp să înțelegem și cum anume se poate ieși din această paradigmă. De altfel, ei sunt cei dintâi care o trădează și care o percep adesea doar în felul unei alternative.

ARGUMENTELE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU. DESCARTES ȘI SF. ANSELM DIN CANTERBURY

Alexander Baumgarten

În vreme ce Leibniz ¹ pe de o parte va inaugura în istoria filosofiei, pentru lectura argumentului existenței lui Dumnezeu din *Proslogion*-ul Sfântului Anselm din Canterbury ², o prismă exclusiv carteziană, considerând că Descartes ar uza de un argument „împrumutat de la Anselm“, pe de altă parte, analiza argumentului anselmian și a celor două argumente cu care Descartes ³ vizează demonstrarea existenței lui Dumnezeu par a se contura în maniere diferite și, în câteva sensuri clare, opuse.

Ne raportăm la două din comentariile care au căutat, cu instrumente diferite, o deosebire a celor două poziții: cel dedicat de Etienne Gilson ⁴ raportului dintre argumente și

¹ G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 10, Paris, Flammarion, 1990.

² Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, ed. „Biblioteca Apostrof“, Cluj, 1996.

³ Rene Descartes, *Meditații Metafizice*, trad. C. Noica, ed. Humanitas, București, 1992.

⁴ E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, pp. 215-223.

analiza lui Jean Luc Marion ⁵, care propune, la rândul lui, o separare a acestora. Ne propunem în acest context elucidarea a două întrebări în preajma cărora se localizează ambele studii. Întâi, care este natura celor două argumente amintite și ce fel de presupuziții (intenționale) angajează fiecare. Apoi, dacă deosebirea dintre Anselm și Descartes este una de tradiție, de mijloace sau numai una impusă de rezultatul obținut.

Pentru un asemenea scop, ne propunem atingerea unor pași: 1) înfățișarea argumentului lui Anselm, luat împreună cu o analiză a aparatului terminologic care este capabil mai mult sau mai puțin să preformeze câteva nuanțe ale argumentării; 2) înfățișarea celor două argumente ale existenței lui Dumnezeu la Descartes așa cum apar ele în Meditația a V-a și mai ales a III-a; 3) cel de-al treilea punct al analizei reprezintă piatra de încercare a oricărei separații, în genere, dintre cele două argumentări: răspunsul, atât de discutat de comentatorii ⁶ operei Sf. Anselm din Canterbury, scris de călugărul Gaunilon din Marmoutiers împotriva *Proslogion*-ului: este acesta unul de factură tomistă? ⁷ Este, dimpotrivă, un argument valid adus în replică lui Anselm? Este o neînțelegere? Vom încerca să avansăm, în acest punct, o lectură a textului lui Gaunilon în care nu Anselm ci Gaunilon însuși, departe de a fi un tomist, se raportează la existența lui Dumnezeu în-

⁵ J.Luc Marion, *L'argument relève-t-il de l'ontologie?*, în vol., „Questions cartésiennes“, Paris, PUF, 1991, pp. 221-258.

⁶ Al Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, ed. Leroux, 1923; Joseph Moreau, *Pour ou contre l'insense*, Paris, ed. J. Vrin, 1967.

⁷ cf. E. Gilson, op. cit. p. 218.

tr-o manieră carteziană avant la lettre; 4) pentru a-i separa într-un fel, a-i uni în alt fel pe Anselm de Descartes, Etienne Gilson „scuză” pe Descartes, dovedind că acesta nu a întâlnit niciodată în mod real textul lui Anselm; 5) analiza poziției lui Jean Luc Marion, care avansează ipoteza ⁸ unei teologii negative practicate de Anselm, cu scopul de a-l separa de tradiția „onto-teologiei occidentale”; 6) în ultimul rând, ne vom întreba dacă, dincolo de încercarea celor doi gânditori de a demonstra o existență cu necesitate, criticată de punctul de vedere kantian ⁹, *maniera* lor de a ridica problema este relevantă pentru întemeierea unor tipuri diferite de ontologie.

1. Argumentul Sfântului Anselm

Reluând nemulțumit un tratat scris cu câteva luni mai înainte (*Monologion*), considerând că „acela reprezintă o înlănțuire de prea multe argumente” ¹⁰, Sf. Anselm din Canterbury caută, în anul 1078, să închipuie un argument prin care existența lui Dumnezeu să fie demonstrată simplu, arătând că, simultan cu găsirea unui nume potrivit cu conceptul pe care mintea și l-a fixat relativ la Dumnezeu, se va putea arăta cu evidență că acestui concept îi revine și existența în fapt.

⁸ cf. J.L.Marion, op. cit. p. 254.

⁹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu”, trad. N. Bagdasar, București, 1969, pp. 475-482.

¹⁰ *Proslogion*, 223b5 (n.b.) folosim numerotația paginilor ediției Migne, vol. 159).

Dacă ar fi decupat din contextul micului tratat, argumentul propriu zis ar urma să fie ratat de lector într-un spațiu al deducției logice pure, străin de intenția lui Anselm.

Argumentația lui poate fi reformulată astfel: Dumnezeu este acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare (*id quo maius cogitari nequit*). A rosti o asemenea expresie înseamnă a înțelege și deci a avea în minte un asemenea gând. Dar un gând descris astfel are în mod necesar, pentru Anselm, corespondență cu o realitate efectivă, altminteri s-ar contrazice pe sine, deoarece un gând cu o corespondență în realitate îi va fi întotdeauna superior în ceea ce privește „mărimea“. Dar ce reprezintă această mărime? În alt sens, eventuala inexistență în fapt a celui decât care nu se poate gândi ceva mai mare ar conduce la o situație greu de acceptat: s-ar putea ca existența numai în gând a lui *id quo*... să accepte statutul de „cuprins“ într-un concept – „s-ar sui creatura deasupra creatorului, și l-ar judeca (*ascenderet creatura supra creatorem*)¹¹ sau, dacă ar fi să ascultăm mai profund de ablativul de relație: „și ar formula judecăți cu privire la creator“, adică l-ar cuprinde în concept).

Survîn în acest moment două probleme: ce semnificație are în acest context comparativul *maius* (mai mare) și ce fel de limită este angajată în acest caz de formularea lui Anselm? Pe de o parte, *Monologion*-ul pare a ne da o oarecare indicație în acest sens: „Spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn cu cât este mai mare, așa cum este înțelepciunea“. ¹² Într-un sens însă mult mai precis,

¹¹ *Proslogion*, 228c.

¹² *Monologion*, 174a.

Dumnezeu este văzut în *Proslogion* asemeni unui „conținător“ (*continens*) în măsura în care „pe tine nimic nu te cuprinde, ci numai tu pe toate le cuprinzi“ – *nihil enim te continet, sed tu contines omnia*.¹³ Dumnezeu este acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare, fără însă să ni se spună că el poate fi gândit, că ar reprezenta ultimul reper al gândirii: dimpotrivă, el este mai presus de orice gândire.¹⁴

O asemenea susținere dă de bănuir celor care ar dori să presupună că argumentul vizează o trecere de la conceptul unei esențe la afirmarea unei existențe: ceea ce este mai presus de orice gândire nu poate fi înțeles drept concept care cuprinde un obiect. În sprijinul unei asemenea bănuiri sosesc patru argumente:

a) niciodată, în tot cuprinsul tratatului, existența lui Dumnezeu nu este supusă unei îndoieli metodice ci dimpotrivă, dialogul se poartă de la un Eu la un Tu viu dar absent.

b) în locul unei îndoieli metodice, Anselm afirmă existența unei credințe prealabile înțelegerii (*fides quaerens intellectum*)¹⁵ asemănătoare unui câmp intențional asumat (*fides quaerens...*)

c) „găsirea“ argumentului este povestită tensionat, iar accentul textului cade pe coincidența momentului renunțării la căutare cu găsirea însăși.¹⁶ Pe de altă parte, el reprezintă o piedică în găsirea lui Dumnezeu: „întoarce-mă

¹³ *Proslogion*, 237c 9-10.

¹⁴ *Proslogion*, 235c 2-6.

¹⁵ *Proslogion*, 227b.

¹⁶ *Proslogion*., 224 b-c. Pentru a spune ca Heidegger, momentul găsirii este coincident unei renunțări la „cererea insistentă de livrare“.

din mine către tine“ – *revela me de me ad te* ¹⁷, ca și cum uitarea de sine ar fi condiția prealabilă a cunoașterii unei ființe care nu poate fi cuprinsă de cunoaștere.

d) tratatul operează un transfer de la înfățișarea unei structuri argumentative la istorisirea unei experiențe a căutătorului.

Aceste patru observații sugerează faptul că experiența istorisită de *Proslogion* nu vizează trecerea de la un tip de esență, cu necesitate, la existența ei corespunzătoare, ci experimentarea unei *răsturnări*: de la conceptul care cuprinde în el însuși un obiect, Anselm nu face deducția ci experiența unei treceri la ceea ce nu mai poate fi cuprins *deoarece* este cuprinzătorul însuși.

Dumnezeul lui Anselm se află *dincolo* de gândire, în sensul în care aceasta nu îl poate cuprinde, și este *dincoace* de gândire, în sensul în care credința este un orizont prealabil, iar „locul“ lui propriu este cel ocupat de gândire, în sensul în care drumul gândirii începe cu conceptul, pentru a avea posibilitatea să renunțe la el într-un cuprinzător maxim.

2. Argumentele lui Descartes

Pentru *Meditațiile* lui Descartes, se pot socoti două poziții fundamentale distincte, în contextul *Meditației a V-a* și respectiv a III-a. Poziție clasică, demonstrația din *Meditația a V-a* va face obiectul clasic al disputelor lui Leibniz și apoi Kant, Frege, Russell etc. Ceea ce aduce nou argumentul *Meditației a V-a* este încercarea lui Descartes

¹⁷ *Proslogion.*, 236d3.

de a-l defini pe Dumnezeu prin „conceptul ființei suveran perfecte” – *conceptus entis summae perfecti*. Discutând relația de atribuire și capacitatea sinelui de a o percepe clar și distinct, Descartes se întreabă dacă nu cumva ar putea extrage de aici o probă a existenței lui Dumnezeu. Răspunsul pare a fi dictat de o analogie: așa cum o vale urmează în mod necesar muntelui, tot astfel existența este legată în mod necesar, ca un atribut, de o ființă întru totul perfectă. „Totuși, celui care privește mai atent lucrurile i se arată că existența lui Dumnezeu nu poate fi deosebită de esența sa mai mult decât esența unui triunghi de mărimea celor trei unghiuri ale sale egale cu două «unghiuri» drepte, ori ideea de munte cu cea de vale; așa încât nu e mai nepotrivit să se gândească un Dumnezeu (adică ființa întru totul desăvârșită, căreia să nu-i lipsească nici existența, deci căreia să nu-i lipsească o desăvârșire oarecare) decât să se închipuie un munte căruia să-i lipsească valea.”¹⁸

Gândirea existenței ca o *perfectio*, (înțeles ca *attributio*, ca predicat, ca un ceva care se rostește despre altceva) pare să caracterizeze acest argument. Invalidarea lui, sugerată de Leibniz¹⁹ și împlinită de Kant are la bază amendamentul: existența nu poate fi înțeleasă ca un predicat. În acest sens, în mod evident cele două argumente, anselmian și cartezian, se opun, iar opoziția lor este susținută de cuplul antinomic *maius* (Anselm)–*perfectus* (Descartes). Pentru Anselm, „a fi mai mare” urma realizarea diferenței dintre

¹⁸ R.Descartes, *Meditații Metafizice*, V, p. 183-284. Ocurențe ale aceleiași probleme apar în rândurile ce urmează: „... am presupus că el are toate desăvârșirile, de vreme ce existența e una dintre ele...”.

¹⁹ G.W. Leibniz, *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*, în *Dizertație Metafizică*, ed. Humanitas, București, 1996, p. 140.

tot ceea ce poate fi cuprins și de-necuprinsul-cuprinzător, în vreme ce la Descartes, „a fi desăvârșit“ revine la a posedă orice atribut pozitiv cu putință, inclusiv existența, numărată în rândul acestora. Argumentul lui Descartes consideră în mod tacit că Dumnezeu poate fi obiectul unui concept și că există un drum, posibil de parcurs, de la esența lui Dumnezeu la existența sa.

Un alt argument, mult mai apropiat spiritului anselmian, este cel cuprins în Meditația a III-a. Meditația începe chiar pe un ton asemănător primelor rânduri din capitolul întâi din *Proslogion*, printr-un îndemn la suprimarea pentru câteva clipe a activității simțurilor și concentrarea asupra unei experiențe a minții. În plus, este invocată²⁰ o *lumen naturale*, atât de familiară filosofiei medievale, care să-l ajute în găsirea și dovedirea existenței lui Dumnezeu. Asumând ca principiu faptul că întotdeauna o cauză este mai desăvârșită decât efectul, Descartes este pus în situația de a se exprima aproape aristotelic: „Cu toate că, eventual, o idee se poate naște din alta, nu este dat aici un regres la infinit²¹, ci până la urmă trebuie să se ajungă la o idee primă a cărei cauză să fie întocmai unui arhetip în care toată realitatea să fie conținută în chip formal, realitate ce se află în idee doar în chip obiectiv“.²²

A raporta finitul la infinit nu este, nici pentru Descartes, cu putință. O ființă finită nu poate fi cauza uneia infinte (nu o poate conține în vreun fel). Descartes înțelege

²⁰ Descartes, *ibidem*, p. 264.

²¹ Ne gândim aici în mod precis la celebra argumentare a existenței Primului motor nemișcat (*Fizica*, VIII) și la formularea clasică a sentinței aristotelice „este nevoie să te oprești“ – ἀναγκη στήνατ.

²² Descartes, *ibidem*, p. 265.

de aici că o substanță infinită are mai multă realitate decât una finită²³, iar substanța infinită nu poate fi cuprinsă cu mintea. Dimpotrivă, gândirea ei are o anumită anterioritate în raport cu *cogito-ul*, ceea ce răstoarnă perspectiva de receptare clasică a lui Descartes: Dumnezeu pare – aici – a locui orizontul intențional al reducăției înseși la *cogito*! Pasajul ne apare în acest sens frapant: „...îmi dau seama în chip hotărât că e mai multă realitate în substanța nemărginită decât în una mărginită și că, prin urmare, percepția infinitului este, întrucâtva, *anterioară* (s.n.) în mine celei a finitului, cu alte cuvinte *percepția lui Dumnezeu e anterioară celei de mine* (s.n.)“.²⁴

Descartes nu pare să facă pasul următor (deși se afirmă pe sine ca fiind întemeiat de Dumnezeu ca de o cauză) cu care să afirme Dumnezeul cuprinzător a cărui existență nu poate fi niciodată un predicat, despre care nu îi este dat să predice și a cărui „demonstrare“ revine cu necesitate la experimentarea limitelor proprii ale intelectului. În loc de Dumnezeu, într-un pasaj ambiguu²⁵, Descartes declară că își resimte propria voință „atât de mare, în mine, încât nu ating ideea nici unuia mai mare“. Este limpede în

²³ O asemenea susținere, caracteristică spiritului filosofiei moderne, ar fi fost, într-un mediu aristotelic, de neacceptat. Iată ce spune Aristotel în *Despre Melissos, Xenophan și Gorgias*, 977b-978a: „...într-adevăr fără de limite e neființa... dar ființa nu se poate să fie ca neființa...“ Iar în *Fizica*, 207 b15-17: „Iată de ce trebuie să credem că Parmenide a gândit mai bine decât Melissos: pentru acesta, nelimitatul e tot una cu totul, pentru celălalt, totul e limitat, deopotrivă cumpănit față de mijloc“ (trad. G. Liiceanu).

²⁴ Descartes, *ibidem*, p. 267.

²⁵ Descartes, *ibidem*, p. 277.

această clipă că analiza istorică trebuie să decidă dacă folosirea lui *maius* în acest caz, atât de asemănător ocurențelor anselmiene, corespunde unei inspirații directe din *Proslogion*, sau dimpotrivă, uneia indirecte. Întrucât acest „argument”, în felul lui unul al cauzalității, despre care nu se poate susține deschis nici că este *a priori*, nici că este *a posteriori*, are o înrudire subterană cu argumentația lui Anselm, fără a reface toate reperele acestuia.

3. Călugărul Gaunilon: o lectură carteziană a *Proslogion*-ului

Intervenția călugărului Gaunilon din Marmoutiers²⁶ facilitează înțelegerea intenției viitorului arhiepiscop de Canterbury în mod indirect, prin două din observațiile pe care le aduce argumentului acestuia și una din neatențiile sale stilistice pe care Anselm le semnalează în respingerea sa.²⁷

a) Dacă am închipui o insulă căreia să nu-i lipsească nici o desăvârșire, ar trebui să spunem că aceasta există, deși nu ar fi fost încă descoperită? (Anselm va răspunde²⁸ că expresia *id quo maius cogitari nequit* privește numai pe Dumnezeu, iar orice altă subsumare este ilicită, căci existența nu este o perfecțiune între altele).

²⁶ Răspuns în locul nesocotitului, împotriva raționamentului din *Proslogion*, scris de Gaunilon, călugăr al Mănăstirii din Marmoutiers, în Sf. Anselm din Canterbury, *op. cit.*, pp. 59-70.

²⁷ Cartea Apologetică a Sf. Anselm dată ca răspuns întâmpinărilor aduse în locul nesocotitului, în Sf. Anselm din Canterbury, *op. cit.*, pp. 71-97.

²⁸ Cartea Apologetică, 253a.

b) Gaunilon susține că există o singură evidență pentru rațiune, un singur gând care nu poate fi gândit ca nefiind, și acesta nu este Dumnezeu, ci Eul.²⁹ (Substituție clasică la Descartes, ea apare la Gaunilon și este respinsă de Anselm, care plasează eu-l într-un raport de posterioritate și de contingență în raport cu Dumnezeu, a cărui cunoaștere **non-conceptuală** cât privește sfârșitul experienței gândirii, **conceptuală** cât privește începutul ei, presupune o uitare de sine)³⁰.

c) Gaunilon va înlocui, probabil din neatenție, expresia *id quo maius cogitari nequit* cu expresia *maius omnibus*³¹ (acela dintre toate mai mare). Reacția lui Anselm va fi promptă: a fi astfel încât să nu se poată gândi ceva mai mare este altceva decât a fi cel mai mare dintre toate³². Intuiția lui Anselm este însă mult mai profundă decât această respingere: „Însă nimeni nu poate înțelege în vreun chip pe cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare altfel decât ca pe acela dintre toate mai mare”.³³ În apariția sa, Dumnezeu poartă *marca* apariției sale, sursă a iluziei lui Gaunilon.

Gaunilon înțelege, în aceste trei sensuri, argumentul lui Anselm într-o manieră carteziană *avant la lettre*: Dumnezeu primește *atributul* existenței, el este dedus ulterior clarității și distincției eu-ului și reprezintă o esență supremă a cărei existență s-ar putea, prin consecință, afirma.

²⁹ Răspuns..., 248a 13-14.

³⁰ Cartea Apologetică..., 253b 14-16.

³¹ Răspuns..., 246b.

³² Cartea Apologetică..., 254c.

³³ Cartea Apologetică..., 255c 6-7.

4. Poziția lui Etienne Gilson

Într-un studiu asupra formării lui Descartes în spiritul gândirii și terminologiei latine medievale, E. Gilson încearcă să „scuze” distanța dintre Anselm și Descartes printr-o mediere tomistă: șirul prim de obiecții ale învățatului Caterus, împreună cu răspunsurile lui Descartes, ar avea ca text de referință critica pe care o adresează Sf. Toma din Aquino, în *Summa Theologica* ³⁴, argumentului care susține că existența lui Dumnezeu este cunoscută prin sine și care, după părerea lui E. Gilson, ar fi inadecvată argumentului lui Anselm. ³⁵ Rezultă de aici că Descartes ar reface intuitiv argumentul anselmian: „En métaphysicien de génie, il a su redécouvrir et restaurer dans sa pureté l'argument de Saint Anselme, à travers la fausse image qu'il en avait sous les yeux.”³⁶ Distanța dintre cei doi gânditori se impune totuși, dincolo de susținerea lui E. Gilson, cât timp pentru Descartes existența reprezintă un atribut, iar Dumnezeu lui Anselm din Canterbury este acela decât care nu se poate cuprinde cu mintea ceva mai mare căci este ceea ce cuprinde tot ceea ce poate fi (gândit). ³⁷

³⁴ *S. Theol.* I, Q2 al, 2 obiectionem.

³⁵ E. Gilson, *op. cit.*, p. 220.

³⁶ E. Gilson, *op. cit.*, p. 222.

³⁷ Dincolo de raționamentul ciudat după care E. Gilson concluzionează asupra identității dintre cele două argumente, bazându-se pe genialitatea lui Descartes, teza unei identități între cele două argumente este de nesusținut, dată fiind diferita opinie a celor doi relativ la problema înțelegerii existenței în maniera unui predicat.

5. Poziția lui Jan Luc Marion

Deja Alexandre Koyre sugerase³⁸ în 1923, fapt re-luat în 1971 de Jules Vuillemin³⁹, că ar exista o diferență specifică între argumentele lui Descartes și Anselm, mai întâi, prin orizontul angajat. Jean Luc Marion dă un sens mai precis problemei prin interogația – formulată din orizontul unei tematizări heideggeriene – dacă Anselm din Canterbury aparține, cu argumentul lui, numit de Kant „ontologic”, cu adevărat tradiției metafizicii occidentale sau dimpotrivă, în domeniul argumentelor existenței lui Dumnezeu această tradiție ar fi inaugurată abia de Descartes. Tradiția metafizică occidentală a argumentului „ontologic” dizolvă, în interpretarea lui J. Luc Marion, pe Dumnezeu într-un concept, apelând la o închipuită esență a acestuia care i-ar cuprinde cu necesitate existența. Așa, filosoful francez fixează un criteriu a cărui împlinire ar da dreptul pentru un argument să fie numit „ontologic”: el ar trebui „să atingă existența pornind de la un concept al esenței divine” și „să interpreteze această esență ca fiind ființa în general, fără restricție și în mod universal”. Arătând că argumentul lui Anselm nu se acordă cu nici una din aceste ramuri ale criteriului „metafizic”, J.L.Marion regăsește în *Proslogion* o tradiție ale cărei valențe țin în primul rând de faptul că nu există o îndoială prealabilă a existenței lui Dumnezeu, că natura argumentului (*id quo*

³⁸ Al. Koyre, *op. cit.*, p. 193.

³⁹ J. Vuillemin, *op. cit.*, I, 2-4.

maius cogitari nequit – s.n.) este mai degrabă critică⁴⁰ și mai ales realizează antinomia (inexistentă la Descartes) dintre Dumnezeu și concept⁴¹: dacă Anselm nu a pretins o cunoaștere a atributelor lui Dumnezeu⁴², dacă nu există o cuprindere în concept a unei esențe divine, înseamnă că Dumnezeu este de negândit (*inaccessibilis*⁴³ – spusesese Anselm), iar atitudinea teoretică a viitorului arhiepiscop din Canterbury este înțeleasă de filosoful francez ca o **teologie negativă** în care, ca și succesoare a textelor areopagitice, „il s’agit en effet de voir et connaître dans la non-vision et la non-connaissance le non-voir et le non-connaître lui même qui surpasse vue et connaissance“.⁴⁴

Pentru a-l separa de Descartes, Marion declară prezența unei teologii negative în *Proslogion*. Oponem unei asemenea teze trei argumente:

⁴⁰ Și, în acest sens, Anselm ar fi inatacabil dintr-o perspectivă kantiană, întrucât argumentul lui are o natură critică.

⁴¹ J.L. Marion, op. cit., p. 231: „L’argument ontologique, ainsi conduit à sa pleine dignité spéculative, devient non pas seulement la preuve métaphysique par excellence de l’existence de Dieu, mais la dissolution de l’essence de Dieu dans le concept, ou s’accomplit la métaphysique. L’argument ne devient pleinement ontologique qu’avec la relève (Aufhebung) de Dieu par le concept, qu’avec ce que l’on apprendra peu après Hegel et Schelling à nommer „la mort de Dieu“.

⁴² J.L. Marion, op. cit., p. 234: „...la pensée ne s’ouvre à la question de Dieu qu’en atteignant la limite d’un maximum du pensable... il n’y va de Dieu que là où la pensée ne va plus, du moins par concept. Dieu commence quand cesse le concept.“

⁴³ *Proslogion*, 236a.

⁴⁴ J.L. Marion, op. cit., p. 254.

a) Anselm vorbește despre raportul dintre Dumnezeu și lume ca de un raport între cuprins și cuprinzător. Divinitatea îmbrățișează, așa cum o mai făcuse și într-un celebru pasaj aristotelic⁴⁵, întreaga natură, iar Anselm folosește termeni precum *continens*, sau *capacitas*⁴⁶ (putere de a ține laolaltă întrucât ai apucat ferm).

b) Cunoașterea lui Dumnezeu nu devine nici o clipă o cale negativă de tipul „nici-nici“, iar mărturisirea neputinței de a depăși o limită nu devine neputința de a o asuma ci doar rugămintea, adresată lui Dumnezeu, de a primi uitarea de sine: „*revela me de me ad te* (s.n.)- înalță-mă din mine către tine“.⁴⁷ Pasajul indică drept sursă originală a experienței momentul unei uitări de sine, realizate altfel decât prin puterea și decizia individuală. Uitarea de sine este un prilej în care Dumnezeu poate fi realizat ca experiență sau nu, însă el nu este un **dincolo** ci un **dincolo-dincoace**, care poate fi cunoscut, dar nu în maniera conștiinței care decide asupra conceptului angajat, care poate fi gândit, dar nu în maniera unui gând. Cunoașterea aceasta are două momente precise: încercarea de a cuprinde prin concept, care poate declanșa ulterior experiența cuprinzătorului. Dacă ar fi fost numai ultimul moment, necondiționat de primul, am fi remarcat prezența unei teologii negative.

c) Acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare nu ne arată nici că poate fi gândit, nici că nu poate fi gândit. El se arată, dar o face ca absență. Gândul lui Anselm este departe de a numi altceva decât limita gândului. Intenția *Proslogion*-ului pare să fie aceea a unei experiențe în

⁴⁵ Aristotel, *Metafizica*, 1074 b3.

⁴⁶ J.L.Marion, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁷ *Proslogion* 236a.

care cel care caută, întrucât caută, trăiește experiența răsturnării de la conceptul care cuprinde la cuprinzătorul conceptului însuși, moment în care se întreabă, asemeni sfârșitului fiecăreia dintre cele cinci căi ale Sf. Toma, dacă este cazul să recunoască pe Dumnezeu în ceea ce a cunoscut sau nu⁴⁸, iar „ochiul omului“ îl vede și simultan nu îl vede pe Dumnezeu, în vreme ce o teologie negativă nu revine la o realizare a simultaneității limitei (dincolo-dincoace) ci are mai degrabă nota unui „dincolo“, luat în simplitatea sa univocă.

6. Încheiere

Ne aflăm în fața a două tradiții diferite, în care, pe de o parte, Descartes propune, în parte, asumarea propoziției „existența este un predicat“, iar Anselm - un gen aparte de experiență, în care mintea, într-o anumită dispoziție, chiar afectivă⁴⁹, trece de la ceea ce cuprinde în concept la faptul de a fi cuprins și, în fond, la o asumare a diferenței ontologice.

Este remarcabil că nici una dintre tradiții, de fapt, nu demonstrează existența lui Dumnezeu. Descartes nu o demonstrează întrucât pretenția lui – că existența poate fi un predicat - este de nesusținut, nu doar după exemplul tărilor lui Kant, ci chiar și după exemplul lui Gaunilon, căci existența insulei preafericite revine la considerarea existenței ca predicat. Anselm nu demonstrează existența lui Dumnezeu deoarece nu are această finalitate: nepunându-i

⁴⁸ *Proslogion*, cap. 26.

⁴⁹ *Proslogion*, 224b - c.

existența la îndoială, invocându-l ca pe un absent viu, vorbind de nivelul ambiguu al limitei dintre prezent-absent, dincolo-dincoace, cuprins-cuprinzător, se raportează la o experiență logică mai degrabă realizabilă decât la o existență demonstrabilă. Dar ambele tradiții, chiar dacă nu onorează numele sub care le-a subsumat istoria filosofiei, întemeiază două tradiții ontologice diferite prin *maniera* lor de a ridica problema existenței necesare a lui Dumnezeu. Una dintre ele, cea a lui Descartes, revine la un primat a lui „a ști” asupra lui „a fi”. Cealaltă, gândită în mănăstirea normandă de la Bec în anul 1078, arată un primat a lui „a fi” asupra lui „a ști”.

CONCEPTUL DE LEGE A NATURII LA DESCARTES

Gheorghe Stratan

1. Introducere

În cultura occidentală, noțiunea de lege este folosită în prezent în trei domenii distincte: religia (pentru legile divine sau morale), dreptul (pentru legile juridice) și știința (pentru legile fizice sau legile naturii), toate trei având accepții diferite, provenind dintr-o rădăcină comună.

Legile divine, morale și juridice au în comun caracterul imperativ. Membrii unei anumite comunități (confesionale, tribale, statale, etc.) **trebuie să se supună** acestor legi (sau porunci); nesupunerea îi expune pe subiecți pedepselor (divine, morale sau juridice). În general, această categorie de legi este presupusă a fi cunoscută tuturor membrilor comunității prin obiceiuri, tradiții orale sau texte (coduri) religioase sau juridice.

Legile naturii au un caracter diferit, ele aplicându-se restului Creației, lumii non-umane. Natura **se supune** pur și simplu legilor fizice. În acest domeniu, pedepsele sunt de neconceput.¹ O altă particularitate a legilor naturii este cunoașterea lor parțială, incompletă și treptată. Căutarea

¹ Diviziunea dintre diferitele tipuri de legi nu era prea clară în trecut nici din această privință: animalele „vinovate” erau pedepsite și ele.

activă a legilor naturii și folosirea lor pentru scopurile omului au influențat hotărâtor dezvoltarea civilizației europene.

Geneza noțiunii de lege fizică a fost determinată de existența legilor divine și juridice. La rândul ei, deși introdusă de un suveran terestru și aplicată de slujitorii săi, legea are o origine divină. Acest fapt este ilustrat de binecunoscutul basorelief descoperit la începutul acestui secol la Susa (azi, la Luvru) în care Hammurabi, regele Babilonului, primește Legea de la Shamash, zeul soarelui și al justiției. Codul lui Hammurabi reprezintă cel mai vechi exemplu cunoscut de separare completă a legii juridice de legea divină și poate fi folosit ca un model ideal de ramificație a noțiunii de lege a naturii din trunchiul comun al legilor.

Evoluția ideii de lege a naturii n-a urmat însă această schemă simplificată. S-a produs mai întâi o „reîntoarcere la matcă”. Desigur, Codul lui Hammurabi a influențat Biblia, dar, privit din punctul de vedere al subiectului abordat în lucrarea de față, Vechiul Testament pare un pas înapoi, deoarece în acesta din urmă legile juridice sunt amestecate cu cele morale și religioase. Acest amestec a jucat însă un rol important în geneza noțiunii de lege a naturii. Dacă Dumnezeu a făcut legea de care trebuie să asculte oamenii, el trebuie să fie de asemenea autorul unei serii cărora să li se supună restul creației sale, de la Pământ la stele, de la minerale la plante și animale.²

² Vezi **Edgar Ziesel**, *Philosophical Review*, LI, 245 (1942), p. 247 și **Joseph Needham**, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1954-1974, vol. II., p. 542.

Este un drum lung de la legile biblice până la noțiunea de lege a naturii. Rudimente ale legilor fizice aflăm încă la Archimede, ca și în diverse referiri indirecte din literatura greco-latină, dar primele legi ale naturii într-un sens apropiat de accepția actuală provin din secolul al XVII-lea, fiind datorate lui Kepler, Galilei, Descartes, Hooke, Boyle și Newton. Teoreticianul ideii de lege a naturii a fost Descartes.

2. Teoreticianul legii

Problema legilor naturii este abordată de Descartes în faimosul său *Discurs despre metodă*. Titlul complet al lucrării este *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la Verité dans les sciences. Plus La Dioptrique, les Météores et La Géométrie, qui sont les Éssais de cette Méthode* (Leyden, 1637). După cum se vede chiar din titlu, *Discursul* nu a fost conceput ca o lucrare separată, ci numai ca o introducere programatică la opera sa științifică. Ulterior, editorii au speculat relativa autonomie a *Discursului*, publicându-l separat. Deoarece *Discursul* nu este un tratat, ci mai degrabă o declarație de intenții și o expunere rezumativă de reguli ale gândirii corecte și deoarece a fost scris în franceză și într-o manieră accesibilă, această operă a influențat de-a lungul timpului cercuri largi ale publicului intelectual. Din acest punct de vedere, *Discursul* a jucat pentru autorul său un rol asemănător cu celebrul *Commentariolus*³ pentru Copernic,

³ Nicolai Copernici *de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis Commentariolus*, circulat în manuscris din 1515.

acest rezumat fiind mult mai răspândit și mult mai mult citit decât opera sa fundamentală, *Cartea Revoluțiilor*.

Descartes folosește în *Discurs* noțiunea de lege în trei accepțiuni. Primele două corespund legilor divine și juridice. Astfel, în cel de-al treilea capitol al *Discursului* putem citi:

Cea dintâi [maximă a codului moral] era să mă supun legilor și obiceiurilor țării mele, păstrând cu stăruință religia în care m-a hărăzit Dumnezeu să fiu crescut încă din copilărie...⁴

Avem aici o referință (implicită) la legea divină și una (explicită) la legea juridică.

Mai departe, la p. 70, Descartes introduce noua noțiune de lege a naturii:

... am descoperit o seamă de legi pe care Dumnezeu le-a așezat în așa fel în natură și despre care a întipărit astfel de noțiuni în sufletul nostru, încât nu ne mai putem îndoi că au fost respectate cu exactitate de tot ceea ce este sau se face în lume. Cercetând apoi succesiunea acestor legi, mi se pare că am descoperit multe adevăruri mai folositoare și mai însemnate decât tot ce învățasem mai înainte sau nădăjduiam să învăț.

Se poate observa că, în opinia lui Descartes, Dumnezeu nu numai că a așezat (în originalul francezesc *a établies*), a stabilit legi în natură, ci a și întipărit astfel de noțiuni în intelectul uman. Această caracteristică umană **build in** încurajează demersul descoperirii legilor naturii prin reflecție metodică. Dacă descoperirea legilor naturii a fost oferită potențial oamenilor de către Dumnezeu prin

⁴ René Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. de C. Totoescu, Ed. Științifică, 1957, p. 52.

acest **imprinting**, metoda prin care aceste legi pot fi descoperite este oferită de Descartes în *Discurs*. Concepția lui Descartes privind cognoscibilitatea legilor trebuie examinată cu prudență, în pofida optimismului afișat, deoarece, aproximativ în același timp cu apariția *Discursului*, autorul îi scria pe data de 17 mai 1638 abatelui Mersenne:

Exiger de moy des demonstrations Geometriques en une matiere qui depend de la Physique, c'est vouloir que je fasse des choses impossibles.

Punctul de vedere cartesian din scrisoarea pentru Mersenne este greu de reconciliat cu acela mai optimist exprimat în *Discurs*. El diferă și de concepția lui Galilei, care, deși nu a folosit niciodată explicit cuvântul de **legge** în contextul cunoașterii naturii ⁵, considera că *mecanica își are fundamentul în geometrie* și că, *în conformitate cu obiceiul său, (academicianul nostru) a demonstrat totul prin metode geometrice...*

Nu este clar unde a căutat Descartes cu predilecție legile naturii, în natura însăși sau în propriul intelect. O examinare a tratatelor sale științifice poate oferi un răspuns, cel puțin parțial. Pentru început, să observăm că Descartes descrie acțiunea legilor ca fiind, de la un anumit moment și într-un anumit grad, independentă față de punc-

⁵ Traducerea în limba engleză a *Dialogului despre științele noi* datorată lui Salvio și Crew (1914) îl creditează în mod greșit pe Galilei cu noțiunea de lege a naturii, **law of nature** (p. 12). În pasajul corespunzător din ediția originală a lui Antonio Favaro, *Opere*, vol. VIII, p. 60, cuvântul **legge della natura** nu există.

tul de pornire al acțiunii (creația) și chiar față de Creator, (**Primus Movers**) însuși .

Acest punct de vedere a fost criticat vehement de Robert Boyle. El contrazicea afirmația lui Descartes că materia se poate afla în mișcare în mod independent. Mișcarea trebuia „asistată“ de divinitate. Argumentul său în acest sens era că materia nu este suficient de inteligentă ca să se miște prin ea însăși. Aici argumentația lui Boyle trebuie comparată cu considerentele lui Johannes Kepler, care, în *Astronomia Nova, Liber tres*, cap. 39, renunțase la ideea de intelect al planetei, pornind de la dificultatea pe care acesta ar avea-o în calcularea unei orbite complicate, cum este cea eliptică. Concluzia lui Kepler este obiectivitatea noțiunii de mișcare.⁶ Boyle nega însă din același motiv aplicabilitatea legilor la toate corpurile lipsite de viață (**res extensa**), considerându-le valabile mai ales pentru intelect (**res cogitans**). Opiniile sale sunt cu un pas înapoi față de Descartes.

Modelul de univers al filosofului francez mai are însă nevoie încă de Dumnezeu, care trebuie să supervizeze într-un fel mișcarea, printr-o acțiune de conservare a ei, în paralel cu acțiunea liberă a legilor. Comparată cu celelalte noțiuni introduse de Descartes, această monitorizare a naturii are un caracter abstract, acțiunea de conservare divină evoluând treptat către un principiu intrinsec de conservare.

⁶ În pofida unor oscilații („amortizate“ în epoca de deplină maturitate), găsim la Kepler și o concepție obiectivă privind acțiunea Soarelui asupra planetelor: *...corporalis est virtus, non animalis, non mentalis* (*Epitome*, p. 299).

Pentru a demonstra modul în care acționează legile naturii, Descartes efectuează un **Gedankenexperiment** la scara întregului univers ⁷:

... dacă Dumnezeu ar crea acum în altă parte, în spațiul imaginar, suficientă materie pentru a compune [o nouă lume] și dacă ar amesteca în mod divers și confuz diferitele părți ale acestei materii, astfel încât să creeze un haos atât de dezordonat cât ar putea vreodată poezii să și-l imagineze, iar apoi n-ar face nimic altceva decât să-i transfere naturii obișnuitele sale acțiuni de conservare și să o lase să se manifeste conform legilor stabilite. [...] Apoi, am arătat cum cea mai mare parte din materia acestui haos trebuie, în conformitate cu aceste legi, să se dispună și să se aranjeze într-un anumit fel care ar face-o asemănătoare cerurilor noastre...

Dacă Dumnezeu ar repeta altundeva actul Creației, legile sale ar institui o altă lume care ar fi deci identică lumii în care trăim. Acest tablou sugerează mai degrabă termodinamica proceselor reversibile și chiar o cosmologie alternativă, decât mecanica. Și chiar dacă structura actuală ar fi să se distrugă (amestecând în mod divers și confuz diversele părți ale acestei materii), lumea actuală s-ar recrea prin simpla acțiune a legilor. Această idee optimistă privind renașterea universului este asociată la Descartes cu ideea la fel de optimistă de descifrare a acțiunii legilor asupra lucrurilor materiale (**res extensa**):

Natura lor este mult mai ușor de pătruns dacă sunt observate pe deplin constituite de la început.

⁷ Descartes, *op. cit.*, p. 72.

Descartes pare să înțeleagă în acest fel necesitatea cunoașterii condițiilor inițiale ca o condiție pentru descrierea proceselor din natură.

Tratarea calitativă a problemei gnoseologice include *determinarea efectelor prin cauze și stabilirea pe ce căi și din ce elemente trebuie natura să le producă*. Descartes nu s-a mărginit însă la aspectul calitativ al cunoașterii. El era convins că se poate atinge cunoașterea completă a naturii numai cu ajutorul matematicii, pe care a inovat-o, oferind generațiilor următoare instrumente pentru realizarea acestui demers. El însuși a încercat să descopere câteva dintre legile naturii; conform programului expus în *Discurs*, Descartes a început cu studiul luminii. Pe vremea când s-a decis să înceapă acest studiu, optica era o disciplină destul de dezvoltată a științei, cu o istorie îndelungată, atât sub aspectul fizic propriu-zis, cât și sub aspectul percepției luminii.

Lucrarea lui Descartes în acest domeniu, *Dioptrica*, reprezintă o sistematizare a cunoștințelor, nefiind originală. Meritul *Dioptricei* este stabilirea unui standard ridicat pentru un tratat științific. Descartes formulează aici legea refracției, dar fără a folosi cuvântul „lege”. Până și în *Discurs*, termenul de „lege” nu este adoptat ferm de autor, care oscilează între „lege” și „regulă”. El scrie ... *conform regulilor mecanicii care sunt și regulile naturii*, deși, în același context, el folosea mai înainte termenul de „lege”.

Faptul dacă Descartes a descoperit în mod independent față de Snellius legea refracției este încă disputat; mai important este modul de gândire al filosofului și învățatului francez, iar *Dioptrica* demonstrează că autorul era pregătit să caute legile și în natură, nu numai în propriul

său intelect. Această concluzie este sprijinită și de lectura *Meteorilor*.

Noțiunea de lege este extinsă în tratatul *Principia Philosophiae*, publicat la Amsterdam în 1644. Cartea, bazată pe matematici, este o expunere sistematică a sistemului filosofic cartesian, începând cu actul creației. După Descartes, lumea creată este alcătuită din două clase de lucruri, **res cogitantes**, (intelecte) și **res extensae** (corpuri). Lumea fizică este alcătuită din corpuri, caracterizate prin extindere spațială. Spațiul este umplut cu materie, iar vidul nu poate exista.

Corpurile se mișcă în spațiu, iar mișcarea este concepută ca un transport de la un loc la altul, de la un corp la altul, cauza mișcării fiind puterea (infinită) a lui Dumnezeu. Ideea lui Dumnezeu creator al materiei și cauză finală a mișcării l-a dus pe Descartes la un fel de lege de conservare a materiei și mișcării. Dacă Dumnezeu, spune Descartes, a pornit **ab initio** să miște materia pe care a creat-o, atunci el îi conservă mișcarea, așa cum conservă și materia însăși, astfel că în orice moment găsim aceeași cantitate din amândouă ca la început.

Aceste afirmații despre materie și mișcare, adevărate preliminarii la legile de conservare ale fizicii, sunt denumite de Descartes principii. Această denumire se păstrează și în știința actuală atunci când este vorba despre legile cele mai generale de conservare, ca având o importanță primordială, teoretică și practică.

Din principii, Descartes deduce trei legi ale mecanicii, denumite de el legi ale naturii. Acestea sunt, de fapt, două enunțuri ale legii inerției, făcute într-o altă formă față de cea actuală, mai sintetică, plus o lege privind transmiterea mișcării. În concepția filosofică a lui Descartes,

natura este redusă la mișcarea (mecanică) a corpurilor. Din acest punct de vedere, mișcarea trebuia să fie cel mai important fenomen pentru explicarea lumii.

Prima lege afirmă că un corp în repaos rămâne nemiscat până ce un agent nu-i modifică starea și că un corp în mișcare continuă să se miște dacă nimic nu-l împiedică. Descartes recunoaște necesitatea unei forțe motrice care să permită mișcarea unui corp într-un mediu rezistent.

Cea de-a doua lege tratează problema traiectoriei mișcării: corpurile au tendința să se miște în linie dreaptă. Mișcarea circulară necesită forțe pentru a menține corpul pe traiectorie. Aceste afirmații, aflate în contradicție flagrantă cu dogma aristotelică, erau destul de cunoscute la data adoptării lor de către Descartes. Contribuția sa constă mai ales în sistematizarea cunoștințelor existente.⁸

Cea de-a treia lege tratează ciocnirile corpurilor, dar lipsa de precizie a noțiunilor, concepția pur geometrică a mișcării, ca și absența conceptului de masă fac imposibilă formularea de concluzii fizice valabile pentru *schimbul de mișcare* între corpuri.

Descartes merge însă mai departe, elaborând șapte „reguli” secundare privind transmiterea mișcării de la un corp la altul. Unele dintre afirmațiile sale sunt eronate, iar vulnerabilitatea teoriei sale este consecința concepției cartesiene despre valoarea euristică relativă a deducțiilor logice și a experimentului. Fără a-i nega valoarea, Descartes nu îi conferă experimentului rolul decisiv de a respinge sau confirma teoria. Experimentul este redus de Descartes la o

⁸ Pentru o comparație cu principiul inerției al lui Galilei, a se vedea **Alexandre Koyré**, *Études galiléennes*, Hermann, Paris, 1966, Apendicele B.

interogație formală, cu un statut minor față de considerațiile apriorice. Cu puține excepții, Descartes reduce fizica la principii matematice. Erorile din „regulile” lui Descartes au fost evidente chiar în timpul său, fiind ușor de descoperit prin experimente simple.⁹

Acest fapt are drept consecință sărăcirea noțiunii de lege a naturii și pierderea posibilității de a verifica experimental legile.

La stadiul actual al cercetării¹⁰, Descartes pare să fie inventatorul expresiei de „lege a naturii”, pe care a folosit-o în filosofia sa naturală ca pe o noțiune fundamentală. Meritul său cel mai important este acela de a fi pus legea în legătură cu matematica. El scria: *Apud me omnia sunt mathematica in natura*. Era o idee comună multora dintre oamenii de știință din epocă¹¹, dar la niciunul dintre ei¹² nu a fost probabil atât de ferm exprimată ca la Descartes. El a extins noțiunea de matematică în studiul naturii de la geometrie la algebră, pregătind astfel apariția noțiunii moderne de lege ca dependență funcțională între variabile fizice.

De la principii, la legi și de la legi, la reguli, există o ierarhie de afirmații care are la un capăt pe Dumnezeu, iar

⁹ Vezi J. F. Scott, *The scientific work of René Descartes*, Taylor and Francis, London, 1976, p. 163.

¹⁰ Vezi G. Stratan, *The Giving of the Laws*, Publicație SISSA, Trieste, ILAS/LL/4/1996.

¹¹ Cu secole înaintea lui Descartes, Roger Bacon, (Doctor Mirabilis), scria aproape în același spirit: *Et harum scientiarum porta et clavis est Mathematica*.

¹² Cu excepția lui Galileo Galilei, care afirma că natura este o carte scrisă în limbaj matematic.

la celălalt, corpurile. La Descartes, legile naturii sunt deterministe, cauzale și repetitive. Ele sunt chei pentru înțelegerea naturii.

Matematizarea noțiunii de lege a naturii efectuată de Descartes are, totuși, un aspect nedorit: ca relație matematică, legea fizică trebuie să implice valori exacte ale variabilelor, ceea ce nu este cazul cu mărimile din lumea reală, unde valorile măsurate nu pot fi decât aproximative.

Acest fapt a fost înțeles corect de un alt mare om de știință din secolul al XVII-lea, care, în multe privințe a fost complementar lui Descartes. Numele său este Galileo Galilei.

ROLUL ȘI IMPORTANȚA FORMALISMULUI MATEMATIC CARTEZIAN

Dana Jalobeanu

Credem că în ansamblul ideilor carteziene se pot distinge două tipuri de formalism matematic. Primul dintre ele îl vom numi formalism exterior ¹, pentru că se manifestă la nivel de limbaj, și trimite, așa cum vom vedea, la

¹ Pornind de la expresia carteziană după care „matematicile ordinare” „învăluie” din exterior o altă știință. De exemplu, în *Regulae ad Directionem Ingenii*, în comentariile la regula IV, este vorba de „o altă știință”: „...je n’embrasse rien moins que les mathématiques ordinaires, mais que j’expose une certaine autre science dont elles sont plutôt l’enveloppe que les parties. (în Descartes, *Oeuvres Choisis*, colecția Classiques Garnier, librairie Garnier, nedatat). Ediția în limba română, tradusă de Corneliu Vîlt dă varianta „nu mă gândesc deloc la matematica obișnuită, ci expun o altă disciplină căreia numerele și figurile îi sunt mai degrabă veșmânt decât părți”. (Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, Editura Științifică, 1964).

În continuare, voi folosi ambele ediții, referindu-mă la ele ca „ediție română”, respectiv „ediție franceză”.

ideea construirii unui limbaj matematic univoc și liniar ². Un al doilea tip de formalism l-am numit „formalism interior”. Acesta din urmă se manifestă la nivel de structură și trimite la idealul unei scheme generale, predeterminate, care „structurează” cunoașterea. Un aspect pe care vom încerca să-l punem în evidență este unitatea acestor două tipuri de formalism, unitate care se manifestă în *Regulae ad Directionem Ingenii* ca o încercare de construcție a unui sistem formal.

I. Introducere

Importanța formalismului matematic cartezian pentru istoria matematicii nu poate fi subestimată. Rezolvarea problemelor geometrice prin intermediul algebrei, „inventarea” geometriei analitice („coordinativă”) definirea „funcției putere”, introducerea notațiilor algebrice moderne, reducerea problemelor complexe la diferite tipuri de ecuații și una dintre primele teorii „generale” ale algebrei ecuațiilor, toate acestea sunt realizări care îi aparțin. Algebra ecuațiilor, ecuațiile diferențiale și integrale, geometria

² Atât în *Regulae ad Directionem Ingenii*, cât și în *Geometria*, există referiri care pot îndreptăți, după cum se va vedea, bănuiala că Descartes a fost un precursor al lui Leibniz în ce privește idealul limbajului universal. Aspectul esențial în ce privește acest tip de limbaj este „liniarizarea” lui (Dennis L Sepper, *Ingenium, Memory Art and the Unity of Imaginative Knowing*, 1993, în Stephen Voss, ed. *Essays on the Philosophy and Science of Descartes*, Oxford, Oxford University Press).

diferențială, pot fi considerate ca provenind din „revoluția” produsă în matematică de René Descartes.³

Dar, importanța formalismului cartezian nu se limitează numai la matematică. Bernard Cohen⁴ insistă asupra rolului de model analogic pe care-l atribuie Descartes algebrei. O teză similară susține Vuillemin, care vede în metafizica carteziană o analiză prin extensie a geometriei, văzută ca știință a proporțiilor.⁵

În ordinea definiției ei lui Cohen⁶, Descartes este promotorul unei „revoluții matematice” reușite, dublată de o „revoluție pe hârtie”⁷. Deja în 1619, în martie și noiembrie

³ Bernard L. Cohen (1985) *The Revolution in Science*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England.

Deși cu o opinie diferită asupra ideii de „revoluție”, Carl Boyer, (1967, *History of Mathematics*) subliniază că „Geometria” lui Descartes este „cel mai timpuriu text matematic pe care un student algebrist din zilele noastre poate să-l urmărească fără a întâlni dificultăți de notație”.

⁴ Op. cit., pg. 152-153.

⁵ Jules Vuillemin, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, 1960, Paris, Presses Univ. De France.

⁶ Op. cit., pg. 39-50.

⁷ Cele patru „criterii” propuse de Cohen pentru aprecierea caracterului „revoluționar” al unei pretinse revoluții științifice sunt:

1 mărturia contemporanilor (din interiorul comunității științifice)

2 urmele lăsate în generația științifică următoare (eventualii discipoli)

3 judecata istoricilor științei

4 tradiția științifică vie, „mitologia” domeniului respectiv.

Pentru Cohen „revoluția carteziană” este cu adevărat „revoluționară” în domeniul matematicii; cât privește însă „revoluția științifică” pe care Descartes pretinde că o realizează, ea rămâne la stadiul de „revoluție pe hârtie” după „discreditarea” sistemului cosmologic cartezian de adepții mecanicii newtoniene.

brie, Descartes pomenește în două scrisori despre descoperirea unei „științe complet noi”, care ar rezolva probleme generale (probleme cadru) în matematică, respectiv, de posibilitatea descoperirii „fundamentelor unei științe uimitoare”⁸. Modelul acestei „științe noi” este „noua geometrie”, cea în care curbe complicate pot fi studiate cu ajutorul ecuațiilor algebrice simple.

Credința într-o „unitate a cunoașterii” străbate întreaga operă carteziană, de la tratatele nepublicate *Le Monde* și *Regulae ad Directionem Ingenii*, până la *Principiile Filosofiei*⁹. Contrar interpretării moderne care îl acuză pe Descartes de a fi transformat filosofia într-o teorie a întemeierii cunoașterii științifice, adică, până la urmă, într-o auxiliară „metodologie științifică”, intențiile sistemului cartezian erau să găsească o unitate a cunoașterii care să poarte de la reformarea atât a științei cât și a metafizicii¹⁰: „...în ochii lui Descartes, filosofia și știința sunt în pericol și au nevoie să fie salvate de critică și judecăți incorect fundamentate. Descartes caută deci o nouă filosofie care să acorde un loc central actului cunoaș-

⁸ Citate de Bernard Cohen, op. cit., pg. 152.

⁹ În care se postulează, de exemplu, unitatea fizicii și a matematicii. „Nici un fel de alte principii nu sunt cerute în fizică decât în geometrie și în matematica abstractă, și nici nu merită dorite, pentru că toate fenomenele naturale se pot explica prin acestea”, cit. Cohen, op. cit., pg. 158.

¹⁰ Printr-o metaforă medievală în formă, Descartes vorbește în introducerea la *Principiile Filosofiei* despre copacul ale cărui rădăcini sunt metafizica, al cărui trunchi reprezintă filosofia și a cărui coroană este construită din diferite științe.

terii nu numai în știință ci, de asemenea, în metafizică și morală.“¹¹

Unitatea de reprezentare a acestei „noi științe“ este dată tocmai de unitatea celor două „tipuri“ de formalisme care organizează structurarea cunoașterii.

2. „Formalismul exterior“ și idealul unui limbaj universal în *Regulae*

Metoda carteziană, pusă de istoria filosofiei la originea „modernității“ a fost analizată cu preponderență în forma în care se prezintă ea în *Discurs asupra metodei*. Cu toate acestea, interpretări recente¹², insistă asupra relevanței pe care o poate prezenta interpretarea *Regulilor utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*. Legătura între mai timpuriul tratat *Regulae*¹³, și

¹¹ Evert van Leeuwen, (1993) *Method, Discourse, and the Act of Knowing* în S. Voss, op. cit., pg. 224.

¹² van Leeuwen, op. cit., pg. 224: „Only in the last seventy years, it has become clear that the Cartesian method has an even reacher source in the *Regulae ad Directionem Ingenii*“.

În anii '60, Frances Yates face legătura între anumite reguli din acest tratat și arta memoriei (Yates, 1966, *Memory Art*). De asemenea, Dennis Sepper, op. cit., insistă asupra importanței pe care o prezintă acest tratat pentru concepția carteziană privind unitatea facultății cognitive.

¹³ Discuții asupra anului de terminare a acestui tratat, motivelor pentru care se presupune că ar fi fost abandonat, apoi pus totuși în circulație în manuscris, oferă ambii autori citați mai sus. Vezi, de asemenea, P. Woolhouse, (1993), *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, Routledge, London, pg. 13-15.

Discursul asupra metodei este explicată pe larg de van Leeuwen ¹⁴. Ce ne va interesa în continuare va fi explorarea unei asemănări „formale” care ne-ar putea indica rolul metodei în contextul tipurilor de formalisme detectabile. Fie că preluăm sau nu ceea ce van Leeuwen numește „interpretarea curentă”, după care regulile metodologice din *Discurs* reprezintă o revizuire și în același timp un rezumat al regulilor din tratatul mai timpuriu, există puncte comune între cele două abordări, chiar pe direcția care ne interesează. Ideea unei metode generale, care guvernează rațiunea ¹⁵ și se poate aplica tuturor științelor este asociată cu organizarea cunoașterii pe modelul cunoașterii geometrice¹⁶.

¹⁴ Op. cit., pg. 224-232.

¹⁵ Distincția între regulile care guvernează **rațiunea** în *Discurs*, și cele care guvernează **mintea** (traducerea românească vorbește de „ingeniu” ca facultate cognitivă superioară a intelectului, ceea ce ni se pare discutabil - nota de la pg. 7, ediția citată), distincție pe care van Leeuwen o considera esențială, ni se pare oarecum atenuată (dacă nu desființată complet) de faptul că în *Discurs*, cele patru reguli apar ca reguli ale **gândirii**.

¹⁶ „Ces longues chaînes de la raison, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m’avoient donne occasion de m’imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s’entre-suivent de même facon, et que, pourvu seulement qu’on s’abstienne d’en recevoir aucune pour vraie qui ne soit, et qu’on garde toujours l’ordre qu’il faut pour les deduire les unes des autres, il n’y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne faut pour les deduire les unes des autres, il n’y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu’on ne decouvre”. *Discours de la méthode*, în op. cit. (Descartes, *Oeuvres Choisis*), pg. 14-15.

În *Regulae*, la regula a IV-a, privind metoda, Descartes insistă asupra faptului că aceasta este aplicată „instinctiv“ în geometria și aritmetica antichității, ca și în algebra modernă ¹⁷. Acestea sunt considerațiile care introduc aprecierile legate de inutilitatea matematicii în sine. Atât aritmetica cât și geometria practicate separat rămân la nivelul de joc steril, ele sunt doar „produse“ ale adevăratei arte a matematicii. ¹⁸ Dar chiar și sub această formă, ele nu sunt lipsite de importanță dacă sunt privite în funcția lor de reprezentare. Căci această matematică formalizată exterioră poate juca un rol important acolo unde este nevoie de ea: la nivelul de limbaj al „metodei“ sau „schemei“ universale de întemeiere a cunoașterii.

Problema limbajului este introdusă odată cu regula XIII, când, o parte din „dificultatea de a înțelege obiectul“ este atribuită dificultății „închise în întrebare“. Cea mai mare parte a dezbaterilor filosofice, remarcă Descartes, sunt dezbateri produse de cuvinte. ¹⁹ Însă cerința unui limbaj univoc nu este tot ceea ce duce la formalizarea „exterioră“, deși se poate lega de acest ideal de univocitate dezideratul reducerii la „forma perfectă“, enunțată în comentariile la regula XIII, dar nerezolvată. ²⁰

¹⁷ Op. cit., ed. franceză, pg. 310.

¹⁸ ediția românească, pg. 20.

¹⁹ „Acele chestiuni despre nume sunt atât de frecvente, încât, dacă toți filosofii ar cădea de acord asupra semnificației cuvintelor, atunci aproape toate controversile lor ar înceta“, ed. rom., pg. 63.

²⁰ Problema reducerii întrebărilor la forma perfectă este anunțată pentru partea a III-a a tratatului, inexistentă (și, după cât se pare, niciodată scrisă).

Regula XVI pledează pentru introducerea unor „reprezentări schematice“ al căror rol este de a nu „fragmenta gândirea“, de a nu implica memoria în actul cognitiv și de a „elibera imaginația“. ²¹

Înțelegerea acestui formalism depinde în acest caz de înțelegerea unității facultății cognitive. În *Regulae*, Descartes pledează pentru existența unei unice facultăți cognitive (sau „forțe cunoscătoare“), care se distinge după „modurile“ de aplicație:

Și este una și aceeași forță, care dacă se aplică simțului comun cu imaginația, se numește a vedea, a atinge etc., dacă se aplică imaginației singure, întrucât reproduce anumite figuri, se numește a-și aminti; dacă se aplică aceleiași pentru a forma de astă dată figuri noi, se numește a imagina sau a concepe; dacă, în sfârșit, acționează singură, se numește a înțelege. ²²

²¹ O funcție asemănătoare îi este atribuită și scrierii. Op. cit. pg. 80: „Cum însă ea (memoria) este adesea labilă, și pentru a nu fi obligați, în timp ce ne gândim la altceva, să întrebuițăm o parte din atenția noastră ca să o întărim, arta a creat un uz de scriere foarte indicat; ajutați de acesta, nu vom mai încredința nimic memoriei, ci, lăsând toată fantezia liberă ideilor prezente, vom așterne pe hârtie cele ce sunt de reținut; și aceasta cu ajutorul unor notații foarte scurte, pentru ca, după ce vom fi cercetat distinct pe fiecare... să le parcurgem pe toate, printr-o mișcare rapidă a gândirii și să intuim cât mai multe dintr-o dată.“

²² Op. cit., pg. 50. Pasajul continuă cu o frază cheie în diferențierea concepțiilor din *Regulae* și *Discurs*, comentată de Sepper, op. cit., privind rolul pozitiv al imaginației.

Regulile VI-XI insistă asupra aceluiași tip de construcție: divizată în „itemi“ elementari, liniară, capabilă de a fi parcursă printr-o mișcare continuă a facultății de cunoaștere. Această mișcare continuă poate fi împiedicată de „zgomote“ sau „impurități“ care nu au nimic de-a face cu raționamentul și sunt produse fie de scăderile memoriei, fie de polisemia limbajului sau de nelinearitatea lui (de exemplu în geometrie).²³ Pragul de formalizare adoptat pentru un „limbaj adecvat“ tipului de gândire prezentat în Regulae²⁴ pornește tot de la o analogie cu algebra. Notățiile propuse conțin trei elemente: litere pentru mărimile deja cunoscute, respectiv pentru mărimile necunoscute (a , b , A , B , etc.), coeficienți pentru a exprima mulțimea lor, respectiv exponenți pentru a indica numărul pașilor care le despart, în raționament, de „intuițiile inițiale“ (naturile simple).

Cu ajutorul acestui tip de notații se redefineste pe de o parte funcția putere, pe de alta se stabilește un izomorfism între forma raționamentului și generarea unui anumit tip de proporționalitate, cea geometrică (și implicit, a unui tip de „ordine“).

²³ Sepper, op. cit., propune o interpretare care conține ideea unei „liniarizări“ cauzale a tehnicilor definitorii pentru arta memoriei; imaginilor, care „încarcă memoria“, nu au o „legătură liniară“ între ele și „ocupă prea mult spațiu în imaginație“, li se substituie un „cod“ liniar, formalizat, de o „extremă simplitate“.

²⁴ O altă distincție fundamentală față de scrierile târzii se află pe aceeași treaptă. Este vorba despre intuiția intelectuală, cea care asigură cunoașterea naturilor simple, și, printr-o mișcare deductivă continuă este favorizată să apară la capătul lanțului raționamentului (sau chiar la fiecare pas al acestuia).

3. „Formalismul interior”: Mathesis Universalis Pașii de construire a unui sistem formal

Lanțul deductiv reglementat de regulile pentru îndrumarea minții are la origine naturile simple, cele care pot fi intuite în mod direct. Rolul axiomatic al intuițiilor este „asigurat” de cerința ca atât rezultatele intuiției directe, cât și diferiții pași ai lanțului deductiv să aparțină aceleiași ordini a Ființei.²⁵ Tot ceea ce poate face mintea omenască este să priceapă și înțeleagă conexiunile diferite ale aceleiași naturi deja cunoscute. În acest caz, este pus la lucru unul dintre principiile fundamentale ale „filosofiei mecanice”²⁶: separabilitatea. Facultatea cognitivă nu lucrează decât cu „operațiile aritmetice fundamentale”: tot ceea ce poate face este să distingă între naturile simple și să dividă obiectele cunoașterii în „părți” deja cunoscute. O anumită „aditivitate” a proprietăților părților garantează posibilitatea de cunoaștere a întregului, care se deosebește doar ca „mărime” de părțile pe care le conține. Printre concluziile la regula XII este și cea după care orice știință constă „în a vedea distinct cum aceste naturi simple concurează la compunerea altora”.²⁷ Cunoașterea este deci o

²⁵ Dacă ceva este diferit în ordinea ființei, nu va fi niciodată cunoscut, „pentru că ne-ar trebui noi simțuri sau inteligență divină”-Regula XIV.

²⁶ Richard Olson, 1990, *Science Deified & Science Defied*, vol.II, Woolhouse, op. cit.

²⁷ ed. franceză, pg. 352.

cunoaștere a ordinii, rapoartelor și structurilor. ²⁸ În acest sens, nu contează ce anume stă în aceste rapoarte, ci doar mărimea, respectiv „pasul” deducției.²⁹

Ori, această construcție prefigurează noțiunea matematică de „sistem formal”: intuițiile despre naturile simple sunt axiomele, există apoi „regulile de formare” (reductibile, cel puțin în intenție la operații matematice cu proporții) și teoremele obținute prin diferiți „pași” de aplicare a regulilor de formare. Se poate susține și că acestora li se adaugă cerințele de coerență, consistență și completitudine a sistemului formal respectiv.

Interesant din acest punct de vedere este un anumit grad de „libertate” în alegerea „axiomelor fundamentale”. E adevărat că „naturile simple sunt puține”, dar, în prin-

²⁸ Regula IV, Regula XIX.

Reamintim că în dezvoltarea regulii IV, Descartes căuta o „știință generală” care explică tot ceea ce se poate cerceta privind ordinea și măsura, fără particularizare la o materie specială. Această știință „pe care unii o numesc cu numele barbar de algebră” este *mathesis universalis*. Ea se ocupă „doar de lucrurile în care examinăm doar ordinea sau măsura, și nu are importanță dacă acestea sunt numerele, figurile, astrele, sunetele sau orice alt lucru.

²⁹ Regula XIV, respectiv Regula VI. Ceea ce ne interesează este „numărul pașilor” care desparte naturile simple de consecințele obținute prin lanțul deductiv:

Toate celelalte nu pot fi percepute altcum, decât că se deduc din acestea [din naturile simple], și anume fie îndată și nemijlocit, fie numai prin [mediația a] două, trei, sau mai multe concluzii diferite; numărul acestora trebuie de asemenea notat, pentru a cunoaște dacă ele sunt separate de prima propoziție, și cea mai simplă, prin mai multe sau mai puține grade.

cipiu, intuiția poate fixa drept început al lanțului deductiv „elemente” dintr-o mulțime în principiu deschisă.

Situația se prezintă destul de asemănătoare în *Discurs asupra metodei*. În a treia dintre regulile gândirii, ordinea raționamentului începe cu lucrurile cele mai simple și mai accesibile ale cunoașterii, „pentru a urca puțin câte puțin, ca prin grade, la cunoașteri compuse, și presupunând existența ordinii...”.³⁰

Construcția din *Regulae* nu se oprește însă aici, spre deosebire de *Discurs*. De la mărimi în general, sistemul evoluează printr-un fel de proiecție la un anumit tip de mărimi, reprezentate în imaginație prin întinderea reală a corpului:³¹

Ne ocupăm așadar, aici, de un obiect întins, neconsiderând în el nimic altceva decât întinderea însăși...presupunem însă că toate chestiunile au fost aduse acolo, că nu se caută nimic altceva decât o întindere anumită, care trebuie cunoscută, comparând-o cu altă întindere cunoscută. Cum însă nu cerem aici să se cunoască o nouă existență, ci voim doar să reducem proporțiile, oricât de complicate ar fi, astfel încât ceva care este necunoscut să poată fi găsit egal cu ceva cunoscut, este sigur că toate diferențele de proporții care există în late subiecte pot fi găsite, de

³⁰ Discours de la méthode, în Descartes, Oeuvres choisies, pg. 14.

³¹ Din acestea se conchide ușor că vom obține un real folos, aplicând teoria noastră despre mărimi pe care ne-o vom reprezenta în imaginație mai ușor și mai distinct decât oricare alta: această specie de mărimi este întinderea reală a corpului, făcând abstracție de orice altceva în afară de faptul că este figurată...”, *Regulae*, ed. rom. pg. 69.

asemenea, între două sau mai multe întinderi...“(ed. rom, pg. 73-74).

Care este motivația pentru această „revenire“ de la un sistem formalizat algebric la „proiecțiile“ lui geometrice? Există în acest caz mai multe variante de interpretare. După Sepper, lucrul s-ar explica luând în considerare rolul pe care-l joacă imaginația, precum și o eventuală camuflată artă a memoriei care se bazează pe unitatea sintetică a actului cunoașterii ca imaginație (producătoare de fantasmе, imaginație activă).³² Dacă acest gen de interpretare își propune să salveze „unitatea“ facultății de cunoaștere, cred că se mai poate da aici și o altă interpretare. Dacă „proiecția geometrică“ ar fi doar „adevăratul limbaj“ al imaginației, formalismul algebric n-ar mai avea nici un rol activ (decât, eventual, rol de cod). Pe de altă parte, să nu uităm că analogia inițială a fost „noua geometrie“, algebra suprafețelor întinse, prin intermediul căreia se propun reprezentări echivalente de tip formal-liniar, respectiv imagistic-figurativ. Figura geometrică este echivalentă reprezentativ cu formula, așa cum mărimea poate fi exprimată fie prin intermediul simbolurilor algebrice, fie prin intermediul întinderii reprezentate geometric. Este sugestiv faptul că atât figura cât și „notația prescurtată“, simbolul, formula, se adresează imaginației, au deci același statut, atât ontologic cât și epistemologic.

³² Sepper, op. cit. De asemenea, Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, Editura Nemira, 1994, în capitolul despre nașterea științei moderne, sau Frances Yates, op. cit. Aceste interpretări merg pe ideea unui „camuflaj“ al intențiilor adevărate ale lui Descartes, asimilând formalismul matematic cu un cifru care stă pentru limbajul imaginilor.

În acest sens, operația de transformare de la formalismul algebric la „operarea cu întinderi“ (caracterizate prin dimensiune, figură și număr)³³, reprezintă un izomorfism între diferitele reprezentări ale funcției cognitive (înțelegere, concepere, memorie). Dincolo de definirea acestui izomorfism, rolul pe care urma acesta să-l joace în *Regulae* nu mai este foarte clar. Pare totuși, din regulile XVI, XVII, că abia acest izomorfism validează formalismul exterior și garantează, deci, unitatea de structură a celor două formalisme.

4. Concluzii

Rolul formalismului matematic cartezian poate fi reliefat în urma acestor considerații. Formalismul matematic este constitutiv sistemului și propune un tip de unitate structural formală. Această caracteristică se păstrează și în *Discurs*, și în tratatele pentru care acesta reprezenta o prefață.³⁴ De asemenea, unitatea structurală din *Principiile Filosofiei* se poate origina în formalismul matematic al *Regulae*.³⁵

Credem că o direcție interesantă de cercetare ar fi interpretarea *Meditațiilor metafizice* în lumina unui sistem formal în care „alegerea“ axiomelor de bază nu mai este posibilă, dar în care se asigură, de asemenea, deschiderea, prin apelul la un termen exterior: Dumnezeu.

³³ Regula XVI.

³⁴ Cohen, *op. cit.*, Van Leeuwen, *op. cit.*

³⁵ Echivalența legile naturii-reguli divine asigură consistența.

Principiile filosofiei, 2.36, 2.37.

În ce privește importanța formalismului matematic cartezian, nu putem să nu-l pasăm la originea a două „programe de cercetare”³⁶ esențiale în istoria intelectuală modernă: programul găsirii unui limbaj universal de tip matematic (omogen, liniar, univoc) și programul formalizării complete a cunoașterii. Eșecul ambelor întreprinderi în secolul XX ne-ar putea duce, eventual, la speculații riscante, post factum, asupra unui posibil motiv pentru care tratatul *Regulae ad Directionem Ingenii* a fost abandonat, iar metoda „revizuită”.

³⁶ Chiar în sensul strict propus termenului de Lakatos.

LEIBNIZ ȘI UNIVERSALUL*

Michel Fichant

La câteva săptămâni după moartea lui Leibniz, Fontenelle a rostit în fața Academiei de Științe din Paris elogiul celui pe care ea îl desemnase, în 1700, în primul rând al membrilor ei din străinătate.¹ Această calificare de „membru străin“ arată îndeajuns că menționarea apartenenței naționale nu constituia o frontieră în universalitatea cooperării științifice și intelectuale. Comunitatea care, cu acest prilej, se recunoștea în celebrarea unuia dintre ai săi, era o societate savantă, asemeni celor la care, în timpul vieții, Leibniz meditase pentru a le extinde misiunile și

* Edițiile textului lui Leibniz cel mai des citate sunt desemnate prin următoarele sigle:

A – *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v.d. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, apoi Berlin, 1923... (Seria este desemnată în cifre romane, urmată de precizarea tomului în cifre arabe).

Dutens: *Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera omnia, nunc prima collecta...* studio Ludovico Dutens, T. 1-6, Genevae, 1768 (Neudruck, Hildesheim 1969).

G.P.: *Die philosophischen Schriften* hrsg. von C.I. Gerhardt, T. I-VII, Berlin, 1875-1890.

(Retipărită: Olms, Hildesheim, 1960-1961).

¹ Acest *Elogiu* este reprodus în fruntea primului volum al ediției Dutens.

pentru a le înmulți focarele. Academiiile erau ochiurile unei rețele de comunicație care se autonomise Republica Literelor și între ai cărei promotori Leibniz fusese unul dintre cei mai activi. Situat fiind într-unul din centrele cele mai active ale acestei rețele, el nu trebuia să găsească nici o conciliere între angajamentul său politic, în care interesele statelor germane și ale Imperiului erau superioare oricărui alt criteriu, și angajamentul său intelectual față de filosofi, matematicieni, teologi, juriști și ingineri, fie ei francezi, englezi, italieni, ruși sau de alte naționalități; în privința aceasta nu trebuia depășită nici o contradicție, întocmai cum nu există vreuna între eforturile lui Leibniz pentru promovarea limbii germane și faptul că el a devenit, printr-o maturizare aproape spontană a geniului său, un mare scriitor de limbă franceză.

Republica literelor din zilele noastre se poate inspira din experiența lui spirituală. După ce a interiorizat, mai întâi trecutul cunoașterii, Leibniz a refuzat, la o vârstă încă fragedă, postul de profesor de drept, care l-ar fi reținut prea de timpuriu într-un mic oraș de provincie²; puțin mai târziu, s-a dus la Paris și la Londra, pentru a avea acces la nivelul cel mai înalt al cunoașterii atins în vremea lui³; la maturitate, a profitat de o călătorie în Italia pentru a trasa

² În 1667, la Universitatea din Altdorf, unde Leibniz a obținut titlul de Doctor în drept.

³ În legătură cu călătoria la Paris, se vor consulta cele două volume rezultate din Colocviul ținut în 1976 la Chantilly: *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Tome I: *Les Sciences*, Tome II: *La Philosophie de Leibniz, Studia Leibnitiana, Supplementa*, vol. XVII și XVIII, Wiesbaden, 1978.

noi perspective⁴; în sfârșit, până la sfârșitul vieții, a fost obsedat de îndepărtata Chină⁵. Dar ceea ce conferă acestei experiențe dimensiunea ei de operă filosofică majoră este faptul că, în toate acestea, Leibniz era condus de o idee despre unitatea umană a cărei sursă era metafizică, dar de a cărei importanță practică era întotdeauna conștient. Trebuie să ne reamintim aceste câteva elemente biografice, pentru a concretiza gândirea lui Leibniz, în expresiile ei teoretice cele mai elaborate, drept o gândire a universului.

Trei elaborări doctrinare, care reprezintă tot atâtea aspecte majore ale gândirii sale, s-au constituit pe această temă: este vorba de caracteristica universală, de armonie universală, de jurisprudența universală. Universalul este astfel perceput sub forma lui logică, în sens larg, în limbi și în *Characteristica universalis*: el este „le point central” al structurii ontologice a realității globale, așa cum se constituie ea în armonia universală și în sensul pe care l-a dat Leibniz noțiunii de *expresie*; el intervine în ordinea morală, în același timp a jurisprudenței universale și a ceea ce el numește *respublica universalis* sau *respublica optima*.

Comentariile leibniziene au dezbătut îndelung problema de a ști dacă fondul gândirii lui Leibniz era consti-

⁴ Cf. André Robinet, *G.W. Leibniz Iter Italicum / Mars / 1689 – Mars 1690. La Dynamique de la République des Lettres* Olschki, Firenze, 1988.

⁵ Vezi corespondența lui Leibniz cu iezuiții misionari în China: *Leibniz korrespondiert mit China*. Herausgegeben von Rita Widmaier, Klosstermann, Frankfurt am Main, 1990.

tuit de un pluralism aritmetic și individualist sau, dimpotrivă, de un panlogism combinatoriu și universalist. Într-un fel de comentariu al tuturor comentariilor, care le domină și le depășește pe toate, Dietrich Mahnke a arătat în mod magistral că opera lui Leibniz se caracterizează tocmai prin puterea de înglobare care îi permite să integreze aceste două puncte de vedere, și pe care o menționează în titlul operei care expune această demonstrație: Sinteza matematicii universale și a metafizicii individului⁶. În această sinteză, exigența de universalitate nu este extinsă la aspectul acelei *mathesis universalis*, ca și cum numai formele simbolice ale tratamentului metodic al identităților puteau să o satisfacă; căci, din perspectiva ei, o metafizică a realității individuale nu izolează individul într-o independență care ar fragmenta realul în unități exclusive unele față de altele și care s-ar agrega doar prin legături externe și convenționale. Puterea sintezei leibniziene stă tocmai în faptul că individualitatea este ea însăși definită prin coexistența ei la universalul care îi determină constituția cea mai intimă⁷. Ca atare, adevăratul universal nu este cel al formelor abstracte logico-matematice, ci universalul concret în care detaliul infinit al singularităților plurale este întors către unul (*ad unum versus*). Aici apar, fiecare

⁶ *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1925.

⁷ Michel Fichant – „Leibniz: de l'individuation a l'individualité universelle“, în: *L'individu dans la pensée moderne, XVI ème – XVIII ème siècles – L'individuo nell pensiero moderno, secoli XVI-XVIII*, editat de Gianmarco Cazzaniga și Yves Charles Zarka, Edizioni E T S, Pisa: / 1995.

în felul ei, relația dintre limbile naturale și *Characteristica universalis*; aceea dintre substanțele individuale sau monade și armonia monadologică; în sfârșit aceea dintre State și formele istorice ale societăților umane și jurisprudența dreptului natural comun și veșnic.

1

Într-un fragment deseori citat, Leibniz a încercat să definească cu cea mai mare exactitate ce anume este un „caracter“, să stabilească principiul tehnicii caracteristice și, în sfârșit, să formuleze legea care permite să conferi unei succesiuni de caractere statutul de expresie.

„Numesc caracter o notă vizibilă care reprezintă gândurile. Artă caracteristică este artă de a forma și de a ordona caracterele în așa fel încât ele să redea gândurile sau să aibă între ele relația pe care gândurile o au între ele. O expresie este un agregat de caractere care reprezintă lucrul exprimat. Legea expresiilor este următoarea: expresia lucrului trebuie să fie compusă din caracterele acelorași lucruri ale căror idei compun ideile lucrului care trebuie exprimat“⁸.

⁸ „Characterem voco notam visibilem cogitationes repraesentantem. Ars characteristica est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referent cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habent. Expressio est aggregatum characterum rem que exprimitur repraesentantium. Lex expressio-num haec est: ut ex quarum rerum ideis componitur rei exprimendae idea, ex illarum rerum characteribus componatur rei expressio“, in: Bodeman, *Die Leibniz – Handschriften der Könige. öffentl – Bibliothek zu Hannover*, 1895, p.80.

Expresie desemnează aici o entitate lingvistică, sub forma unei scriituri reglate de o lege de compoziție. Ori tocmai această lege permite să concepem o extensie universală a artei caracteristice. În felul acesta, ideea caracteristicii universale va fi aceea a instituirii unei limbi formale *unice* ale cărei simboluri ar reprezenta ideile și lucrurile în așa fel, încât regulile de scriere a acestei limbi ar garanta obținerea de formule izomorfe în ordinea ideilor și cu conexiunea lucrurilor. „Pictând gândurile în fața ochilor”⁹, ea ar permite controlul direct și efectiv al validității oricărei teze, calculând valoarea enunțului care o exprimă în mod formal. Astfel înțeleasă, Caracteristica trebuia să însoțească, într-un raport de înglobare reciprocă, alcătuirea unei Enciclopedii care ar fi permis nu doar înregistrarea codificată a întregii cunoașteri existente, dar ar fi asigurat și promovarea noilor cunoștințe datorită artei invenției și sintezei combinatorii a formulelor.

Universalitatea *Caracteristicii* trebuie înțeleasă, deci, mai întâi în sensul extinderii sale la ansamblul câmpului cunoștințelor deja dobândite sau care urmează a fi dobândite, ca instrumentul prin excelență al Științei generale pe care Leibniz o concepea ca reunire a tuturor operațiilor cognitive eficace ale artei de a inventa și ale artei de a demonstra atât în științele formale, cât și în cele empirice. În acest sens, trebuie să recunoaștem că, de fapt, el n-a realizat-o niciodată, deși ideea acestei limbi a rămas întotdeauna prezentă în spiritul lui Leibniz. Acum știm că faptul nu s-a întâmplat nu doar, după cum credea el, din lipsă

⁹ Potrivit metaforei pe care Leibniz a preluat-o de la poetul Guillaume Brébeuf, traducătorul poemului *Pharsalia* de Lucanus (1666).

de timp sau de colaboratori; în realitate, pentru a ne limita doar la domeniul logico-matematic, o limbă formală unică permițând exprimarea tuturor adevărilor și a tuturor secvențelor lor demonstrative este o imposibilitate demonstrată, mai cu seamă prin faimosul rezultat al lui Gödel¹⁰.

Ceea ce trebuie să numim aici, fără echivoc, eșecul lui Leibniz nu este, prin aceasta, în întregime negativ, și pe bună dreptate. Caracteristica universală astfel înțeleasă a putut fi comparată cu comoara din fabula cu plugarul și fiii lui. Pe de o parte, într-adevăr, această idee a inspirat un efort susținut și permanent repetat de a stabili definiții exacte ale noțiunilor, de a întocmi repertorii și nomenclaturi, în toate domeniile, de la matematica pură la teologie, trecând prin ontologie și jurisprudență, analiza ideilor intelectuale, ca și cea a senzațiilor, a sentimentelor și a afecțelor. Aceste tabele sunt exprimate cel mai adesea în latină, mai rar în franceză și uneori în germană. Dar căutarea exactitudinii în fixarea semnificațiilor și a corelațiilor lor regăsește un alt sens al universalității: cel al comunicării cu toți membrii comunității savante și, din aproape în aproape, cu toți cei care folosesc limbajul. Prin aceasta, Caracteristica regăsește proiectele unei *lingua universalis*, pe care Leibniz le-a examinat cu mult mai puțină naivitate decât se consideră în general¹¹. Pentru a înțelege

¹⁰ Cf. Hughes Leblanc, „Deux rêves de Leibniz. Reflexions sur une lecture de Skolem et de Gödel“, în *La Communication. Actes du XV-a Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française* 1971, Tome, 2, Montréal, 1973.

¹¹ Cf. Albert Heinekamp, „Sprache und Wirklichkeit bei Leibniz“, în *History of Linguistics Thought and Contemporary Linguistics*, Editat de Herman Parret, De Gruyter, Berlin / New York, 1976.

atitudinea lui față de propuneri făcute de unii dintre predecesorii și contemporanii lui, trebuie să subliniem faptul că Leibniz consideră funcția de comunicare a limbajului ca fiind întotdeauna întemeiată pe valoarea lui de expresie, înțeleasă aici ca reprezentare mai mult sau mai puțin tulbure sau exactă a conținuturilor semnificante. De aceea, în concepția lui, o limbă universală nu putea fi un simplu cod arbitrar, pur convențional, ci mai curând produsul unei analize a ideilor, ea însăși coextensivă cu o elucidare a rațiunii. *Lingua universalis* este și nu poate fi decât *lingua rationalis*, sau chiar, *lingua rationis*, în așa fel încât universalitatea ei comunicațională să fie întotdeauna măsurată și condiționată de universalitatea rațiunii.

Prin aceasta, caracteristica universală și limba universală nu sunt separate de limbile naturale printr-o discontinuitate de principiu. Caracteristica mobilizează în mod conștient și controlat, în mod intenționat dirijat spre un scop științific explicit, o funcție care operează deja din totdeauna în orice manifestare lingvistică: „Este scopul principal al acestei mari științe pe care m-am obișnuit s-o numesc *Caracteristică*, din care ceea ce numim Algebră sau Analiză reprezintă doar o rămurică; întrucât caracteristica oferă cuvintele limbilor, literele cuvintelor, cifrele Aritmeticii, notele muzicii”¹².

În acest sens, universalitatea prezumtivă a Caracteristicii se întemeiază pe funcția simbolică, ce permite recunoașterea înrudirii tuturor limbilor naturale și a tuturor limbajelor speciale instituite pentru a satisface nevoile științelor. Între limbi și limbaje există doar o diferență de grad,

¹² *Opuscules et fragments inédits*, editat de Louis Couturat, Paris, 1903, p. 98.

prin aceea că, după modelul algebrei, o caracteristică urmărește să extindă la maximum o exigență de expresie exactă, extrasă din corespondența între compoziția caracterelor, compoziția ideilor și compoziția lucrurilor însele care sunt obiectele ideilor. Universalitatea extensivă a Caracteristicii ar fi astfel legitimată de ceea ce am putea numi universalitatea ei intensivă, corespunzătoare gradului cu care ea reușește să redea invarianta universală a semnificațiilor, adică a ideilor și adevărilor cărora, în spirit metafizic, Leibniz le conferă o realitate independentă de ordinea subiectivă și istorică a instrucției și descoperirilor noastre. Înainte de a fi „facultatea care percepe legătura adevărilor sau facultatea de a raționa“, rațiunea este „înlănțuirea adevărilor“¹³, a cărei subzistență își are sălășul în Dumnezeu, în înțelegerea infinită în care rezidă realitatea tuturor adevărilor. În măsura în care Caracteristica ar avea ca scop ideal ultim să reprezinte înlănțuirea adevărilor, ea ar fi, deci, cu totul altceva decât un formalism arbitrar. Dar ea ar trebui mai curând să postuleze și să pună în evidență fundamentele universale ale adevărului, așa cum sunt ele implicate întotdeauna în fiecare din ideile noastre. De aceea Leibniz optează pentru o doctrină a invarianței semnificației, în care aceasta este obiectul preexistent exprimat prin cuvinte și caractere, independent de măsura variabilă, subiectivă și momentană a cunoașterii umane. Iată un exemplu din Leibniz: „Numele aurului, de pildă, semnifică nu doar ceea ce știe despre el cel care îl rostește; de pildă: un galben foarte greu, dar și ceea ce nu cunoaște el, și pe care un altul îl poate

¹³ Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, cap. 17, par.1 și *Théodicée. Discours Préliminaire*, par.1.

cunoaște, adică un corp înzestrat cu o constituție internă, din care decurg culoarea și greutatea și din care se mai nasc alte proprietăți, despre care el mărturisește că sunt mai bine cunoscute de către experți¹⁴.

Așadar, semnificația cuvântului *aur* este invariantă, identică pentru omul comun și pentru expert și, se poate adăuga, indiferent dacă, pentru a o manifesta, folosim *ar*, *gold*, *aurum* sau *χρυσος*. O caracteristică *reală* ar trebui, prin urmare, să expună, pentru fiecare lucru a cărui idee o avem, tot ceea ce constituie în mod invariabil această idee și, deci, tot ceea ce, în proprietățile lucrului, corespunde acestei idei. Leibniz știe prea bine că acest ideal poate fi realizat doar în mod imperfect, când este vorba de idei despre care avem doar în parte o cunoaștere distinctă sau când este vorba de lucruri a căror compoziție implică un detaliu care duce la infinit. Totuși, acolo unde analiza ideilor poate fi dusă la un grad suficient de adecvație, adică în raport cu *noțiunile* ideale ale matematicilor, este cu putință realizarea regională a idealului Caracteristicii universale: de aceea trebuie să recunoaștem, în același timp, că ea nu există în mod extensiv sau global, dar, că Leibniz a știut să-i stabilească eșantioane locale, a căror validitate o atestă caracteristica lui geometrică și algoritmul calculului universal conceput de el.

Dar chiar și acolo unde prevalează limbile naturale, în diversitatea lor istorică, există, chiar dacă sunt o altă formă, o prezumție de universalitate. Leibniz n-ar fi admis teza arbitrariului total al semnului lingvistic: principiul rațiunii aplicându-se în mod universal oricărui adevăr de fapt, corespondența dintre limbi și semnificațiile pe care

¹⁴ *Ibidem*, III, cap. II, par. 24.

ele le exprimă trebuie să aibă întotdeauna un temei natural, chiar dacă acesta a devenit confuz datorită istoriei, migrației popoarelor, nenumăratelor metafore, metonimii și sinecdote produse de întrebuințare, convenții și pasiuni. În așa fel încât, în același timp, limbile reprezintă singularități care nu sunt niciodată totalmente traductibile una într-alta și, totuși, au vocația de a rosti totul: „Știu că nu există limbă, oricât de săracă ar fi, în care să nu poți enunța totul”¹⁵; în acest sens poate afirma Leibniz că limbile „sunt cea mai limpede oglindă a spiritului uman și că o analiză exactă a semnificației cuvintelor ar ajuta mai bine decât orice altceva operațiile înțelegerii”¹⁶.

Trebuie, de asemenea, să completăm această propoziție remarcând faptul că dacă limbile reflectă spiritul uman, acesta, la rândul lui, în operațiile înțelegerii țintește un adevăr ce nu se lasă redus la manipulare de semne: adevărurile sălășluiesc „în raportul dintre obiectele ideilor, care face ca una să fie sau nu cuprinsă în alta. Aceasta nu depinde de limbi și o avem în comun cu Dumnezeu...; iar când Dumnezeu ne arată un adevăr, îl dobândim pe acela aflat în înțelegerea lui; căci chiar dacă există o diferență infinită între ideile lui și ale noastre în ce privește desăvârșirea și întinderea, este întotdeauna adevărat că ele se află în același raport. Prin urmare, în acest raport trebuie să situăm adevărul”¹⁷. În felul acesta, universalitatea logică a

¹⁵ *Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Deutschen Sprache*, par. 59, Dutens, tom VI, 2, p. 32.

¹⁶ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, cap. 7, par. 5.

¹⁷ *Ibid.* IV, cap. 5, par 2.

limbilor, ca și aceea a Caracteristicii ne conduce de la sine spre accepția propriu-zis metafizică a universalului.

2

Armonia prestabilită reprezintă formula care, pentru posteritate a părut că ar concentra esența metafizicii leibniziene. Leibniz însuși, în mai multe rânduri, s-a prezentat ca „Autorul sistemului armoniei prestabilite“, numit și „Noul Sistem“, cu referire la articolul publicat în 1695 chiar sub titlul *Sistemul Nou al naturii și al comunicației substanțelor*. Totuși, expresia „armonie prestabilită“ *intervine* pentru prima dată sub pana lui Leibniz pentru a desemna ipoteza pe care noul sistem o propune pentru a da seamă de fenomenele unirii sufletului cu trupul, în concurență cu concepția comună și iluzorie a unei influențe fizice și cu soluția filosofică prea costisitoare a ocazionalismului¹⁸. Această ipoteză a fost mai întâi introdusă în texte sub numele de „ipoteza acordurilor“ sau a „concomitenței“ și n-a putut primi pe cel de „armonie prestabilită“ decât după ce s-a putut baza pe o doctrină a armoniei uni-

¹⁸ Prima apariție a armoniei prestabilite se găsește în *Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances, pour servir de réponse à ce qui en est dit dans le Journal du 12 septembre 1695, avril 1696*: „Este adevărat că, după părerea mea, există eforturi în toate substanțele; dar aceste eforturi sunt în sens propriu doar în substanța însăși; iar ceea ce se întâmplă în celelalte are loc numai în virtutea *Armoniei prestabilite* (dacă mi se îngăduie să folosesc acest cuvânt), și cătuși de puțin prin vreo influență reală sau prin transmisia vreunei specii sau calități“ (G.P., IV, 496).

versale dezvoltată de Leibniz începând chiar cu primele lui reflexii.¹⁹

Pe scurt, noțiunea de „armonie prestabilită” în sens strict, ca explicație a uniunii dintre suflet și trup nu este nici genetic, nici sistematic primordială în gândirea lui Leibniz, în care intervine în continuarea unei teze originare despre armonia cu adevărat universală²⁰.

Harmonia universalis, harmonia rerum marchează filosofia lui Leibniz, încă de la primele ei formulări și cu mult înainte de punerea la punct a sintezei metafizice de la începutul anilor '80. Începând cu *De Arte Combinatoria* (1666) și cu *Nova Methodus docendae dicendaeque Jurisprudentiae* (1667), armonia intervine ca un concept puternic unificator, în același timp fizic și cosmologic, apoi metafizic, traversând un întreg spectru de semnificații etice și juridice, estetice, teologice și ontologice. Vom reține ca formule pe cele care definesc armonia ca „*diversitas identitate compensata*”, pe cea care îl identifică pe Dumnezeu cu armonia universală sau care face din armonie rațiunea

¹⁹ Ceea ce exprimă perfect par. 62 din *Théodicée*: „În felul acesta, fiind de altfel conduse de principiul armoniei în general, ... potrivit cu înțelepciunea atotstăpânitoare a lui Dumnezeu, ale cărui opere sunt cele mai armonioase din câte putem concepe, nu puteam să nu ajung la acest sistem, care susține că Dumnezeu a creat mai întâi sufletul în așa fel încât trebuie să producă și să-și reprezinte în ordine ceea ce se petrece în timp; iar trupul, de asemenea, într-un mod prin care trebuie să facă de la sine ceea ce poruncește sufletul”.

²⁰ Cf. **Werner Schneiders**, „*Harmonia Universalis*”, *Studia Leibnitiana* XVI (1984) și **Frédéric de Buzon**, „L'harmonie: métaphysique et phénoménalité”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100 ème Année, nr 1, 1995.

ultimă care determină înțelegerea lui Dumnezeu, în sfârșit, pe aceea care afirmă că „a exista nu înseamnă altceva decât a fi în armonie.”²¹

Între armonia universală, așa cum a conceput-o inițial Leibniz, și întrebuintarea târzie a formulei de armonie prestabilită a intervenit constituirea a ceea ce se numește sinteza metafizică, care și-a aflat prima formulare completă în *Discours de métaphysique* de la începutul lui 1686. Una din temele majore ale acestei sinteze constă în stabilirea modalității ontologice fundamentale sub care se realizează armonia universală, în care maximum de unitate în cea mai mare multiplicitate conferă universalului cea mai înaltă inteligibilitate. În aceasta joacă un rol decisiv modul în care Leibniz caracteriza atunci conceptul de substanță.

Natura unei substanțe în mod esențial individuale este definită prin ceea ce Leibniz numește noțiunea sa completă, aceea care, în virtutea definirii adevărului prin formula *praedicatum inest subjecto* conține toate predicatetele, calitățile sau evenimentele a căror substanță este subiectul.²² Una dintre primele concluzii ale acestei caracterizări a substanței este că individualitatea ei se bucură de o suficiență și de o independență metafizică măsurate prin suficiența logică a noțiunii complete: pentru că aceasta conține tot ceea ce a fost, este și va fi adevărat despre subiect, substanța nu poate primi nimic din afară și este, în principiu, sustrasă oricărei cauzalități tranzitive prin care o

²¹ A VI, 1, 484; VI, 2, 153 (Deus autem est harmonia universalis“); II, 1, 117 (Scrisoare către Wedderkopf, mai 1671); VI, 3, 174: (Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse:)

²² *Discours de métaphysique*, articolul 8.

altă-substanță, un alt individ ar determina-o; ea extrage totul din fondul său propriu, și tot ceea ce i se întâmplă este o consecință a propriei sale ființe. Adesea, această teză a fost interpretată în sensul unui individualism care ar fracționa realitatea în unități absolut exclusive unele față de celelalte, fiecare desfășurându-și propriile dispoziții conform propriului său plan, comunicarea sau conexiunea dintre ele intervenind ulterior, în mod extrinsec, prin artificii abstracte al armoniei prestabilite.²³ Aceasta înseamnă să uităm că noțiunea completă a unui individ nu conține niciodată predicate care s-ar raporta în mod exclusiv la el fără a lua în considerație pe ceilalți indivizi, care, împreună, cooperează într-una și aceeași lume în care se realizează unitatea aceluiași plan de ansamblu. Cu alte cuvinte, semnificația logică a doctrinei noțiunii complete și a substanței-subiect este inseparabilă pentru Leibniz de o poziție metafizică: căci sediul noțiunilor complete este înțelegerea divină, în care fiecare lucru posibil este în mod ideal reprezentat în conexiunea care îl leagă cu toate celelalte posibile. Mai mult: determinarea completă a individualității se întemeiază pe luarea în considerare a co-apartenenței individului la o lume care se specifică printre toate lumile posibile. Ori o lume se caracterizează tocmai prin conexiunea și unitatea care fac ca, pentru Dumnezeu, alegerea celei mai bune lumi posibile să procedeze dintr-o voință primitivă unică, ce nu rezultă din simpla adițiune a tot atâtea voințe particulare și izolate câți indivizi trebuie

²³ Teză strălucit susținută de Alain Renaut, în: *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Paris, 1979.

luați în considerație ²⁴: de unde rezultă învăluirea fiecărei noțiuni complete a unei substanțe individuale în ceea ce Leibniz numește noțiunea primitivă de lume. De aceea, definiția logică a substanței revine la determinarea onto-teologică:

„Dumnezeu rațional, ca să spunem așa, în toate părțile și în toate chipurile sistemului general al fenomenelor pe care îl socotește bun să-l producă pentru a-și vădi gloria și privind toate chipurile lumii în toate felurile posibile, pentru că nu există nici un raport care să scape omni-scienței lui; rezultatul fiecărei vederi a universalului, dintr-un loc anume, este o substanță care exprimă universul în conformitate cu această vedere, dacă Dumnezeu socotește bine să facă gândirea sa efectivă și să producă această substanță“.²⁵

Orice substanță singulară este în felul acesta o concentrare a întregului univers pe care ea îl exprimă dintr-un punct de vedere, și întrucât aceasta este valabilă pentru toate, putem spune că fiecare individ conține în mod reprezentativ sau ca percepție tot atât ca oricare altul, pentru că ei sunt tot atâtea produceri și emanații ale scopului unic al lui Dumnezeu și al perspectivelor pe care acesta le are asupra universului. Regăsim aici conceptul fundamental de *expresie*, în accepția lărgită pe care i-a dat-o Leibniz, conform, de altfel, originalității vocabularului său, care i-a

²⁴ „Dumnezeu... nu are nici o voință asupra evenimentelor individuale, care să nu fie o consecință a unui adevăr sau a unei voințe generale. Așadar voi spune că Dumnezeu nu are niciodată voințe particulare primitive“ (*Théodicée*, par. 206, cf. par. 241: „Toate evenimentele individuale, fără excepție, sunt urmări ale voințelor generale.“)

²⁵ *Discours de métaphysique*, articolul 14.

derutat pe unii dintre contemporanii săi, ca, de pildă, pe Arnauld.²⁶ Expresia este definită, în mod general, printr-o corespondență reglată între serii disjuncte, definită printr-o lege invariantă, asemeni celei care asocia caracterele ideilor, dar și celei care permite să asocieze oricărui punct al cercului un punct al elipsei sau al parabolei și, prin extensie, asemeni acelei care, în reprezentare, leagă unitatea celui care percepe cu dispersia a ceea ce este perceput.²⁷ În același sens, Leibniz poate afirma că fiecare substanță își exprimă propriu lumea, exprimându-i cauza care o conține în mod ideal:

„Fiecare substanță – individuală exprimă universul în modul ei, cumva în felul în care același oraș este exprimat diferit în funcție de diferitele puncte de vedere. Orice efect își exprimă cauza, iar cauza fiecărei substanțe este hotărârea luată de Dumnezeu pentru a o crea; dar această hotărâre include raporturi cu întreg universul, Dumnezeu având în vedere totul, atunci când hotărăște pentru fiecare

²⁶ Scrisoare către Leibniz, 28 august 1687: „Nu am nici o idee limpede de ceea ce înțelegeți prin cuvântul *a exprima*... Dacă ceea ce numiți *expresie* nu este nici gândire, nici cunoștință, nu știu ce ar putea fi (G P II, 105-106). Vezi răspunsul lui Leibniz în nota următoare.

²⁷ „Un lucru îl *exprimă* pe altul (în limbajul meu) atunci când există un raport constant și regulat între ceea ce se poate spune despre unul și despre celălalt. În felul acesta o proiecție de perspectivă își exprimă geometralul. Expresia este comună tuturor formelor și reprezintă un gen ale cărui specii sunt percepția naturală, sentimentul animal și cunoașterea intelectuală. În percepția naturală și în sentiment este deajuns ca ceea ce este divizibil și material și se află dispersat în mai multe ființe să fie exprimat sau reprezentat într-o singură ființă indivizibilă sau în substanța înzestrată cu o adevărată unitate“ (G.P. II, 113)

parte, căci cu cât este mai înțelept, cu atât scopurile pe care le urmărești sunt mai implicate”.²⁸ Noțiunea completă a unui individ conține deci seria totală a lumilor, în așa fel încât fiecare individ să fie definit în ceea ce este prin apartenența sa la coerența originală a unei lumi în care propria sa noțiune completă este o variațiune a noțiunii primitive. În felul acesta, „fiecare individ posibil dintr-o lume oarecare închide în noțiunea sa legile propriiei sale lumi”. Din noțiunea lui completă se deduce nu doar tot ceea ce poate fi atribuit subiectului său, dar „chiar întregul univers din cauza conexiunii lucrurilor.” Întrucât „universul este asemeni unui întreg pe care Dumnezeu îl străbate dintr-o unică vedere”, fiecare individ poartă în el însuși pe toți ceilalți și lumea unică ce le este comună, sau, după cum spune Leibniz, „publică tuturor”.²⁹

Prin expresia universală, fiecare lucru singular devine, conform metaforei deja întâlnite în legătură cu diversitatea limbilor, o „oglină a universului”. Prin această conexiunea tuturor lucrurilor și solidaritatea ființelor fac ca armonia universală să fie cu totul altceva decât un acord rezultat în mod secundar din activități individuale independente în esența lor. Cooperarea lor este originală. Trebuie să spunem mai mult: universalitatea armonică nu determină numai ordinea generală a universului pluralist al substanțelor diferite; ea este înscrisă în constituția internă primitivă a fiecărui individ, și îl face uni-versal, sortit Unului spre care este întors, pentru că din el purcede.³⁰

²⁸ Scrisoare către Foucher, 1686 (G.P. I, 383-84)

²⁹ G.P. II, 40, 41, 19; *Discours de métaphysique*, articolul 14.

³⁰ Adopt interpretarea dezvoltată de Aaron Gurwitsch în admirabilul său *Leibniz, Philosophie des Panlogismus*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1974. În legătură cu noțiunea de „innerer Zusammenhang”, vezi pp. 18 sp.

Aici, individualitatea este universală, nu numai în extensie, pentru că ea este pretutindeni, într-o realitate unde există cu adevărat doar substanțe individuale, dar și pentru că universalul definește în intensitate ființa intimă a fiecăruia: Universalismul este legea de a fi a individului leibnizian. Acest fapt are consecințe și în plan etic.

3

Ceea ce s-a numit perspectivismul lui Leibniz, adică teza care face din fiecare lucru singular „un univers în racurci“, perceput dintr-un punct de vedere propriu, duce la înscrierea în lumea privată a fenomenelor fiecăruia reprezentarea bine întemeiată a aceleiași lumi publice, comună tuturor Substanțelor, fiind deopotrivă tot atâtea oglinzi care contrentează universul, se deosebesc unele de altele numai prin gradul expresiei lor mai mult sau mai puțin perfecte, adică prin distrucția mai mare sau mai mică, a accesului parțial pe care o au în ele însele la propria noțiune completă și la noțiunea completă a lumii lor, la percepția mai mult sau mai puțin intensă a legilor universale și a detaliilor ei particulare. Astfel se poate stabili o scară gradată a ființelor, în care ceea ce Leibniz numește *spiritele*, capabile de reflexie și de cunoașterea adevărilor demonstrative, ca și de accesul la ideile inteligibile, la esențe și la adevărurile eterne, îl exprimă mai curând pe Dumnezeu sau rațiunea universală decât lumea creată. În acest fel intră ele în relație în Dumnezeu: ordinea care domină aici substanțele, în regiunea armoniei universale pe care o formează împreună cu Dumnezeu, este în mod fundamental ordine de justiție și de drept, cea a Jurisprudenței uni-

versale. Imperiul rațiunii se dedublează în două legislații, Dumnezeu fiind arhitect în raport cu regnul naturii și al regulilor ei matematice, dar Legislator, Monarh și Tată în regnul grației sau lumea morală.

„Această Societate sau republică generală a spiritelor, sub acest suveran monarh, care este cea mai nobilă parte a universului, fiind alcătuită dintr-o mulțime de mici zei sub acest mare Dumnezeu. Căci putem spune că spiritele create diferă de Dumnezeu doar ca de la mai puțin la mai mult, ca de la finit la infinit. Și putem fi cu adevărat siguri că universul întreg a fost făcut doar pentru a contribui la împodobirea și la fericirea acestei cetăți a lui Dumnezeu“.³¹

La drept vorbind, această semnificație morală a fost degajată de Leibniz chiar înainte de a fi elaborate instrumentele conceptuale ale sintezei metafizice, o dată cu doctrinele despre noțiunea completă și expresie, astfel încât, mai degrabă decât o explicație posterioară ea apare conținând, cel puțin în parte, motivația alegerii metafizice. Într-adevăr, ea este atestată încă în primele lucrări de filosofie a dreptului întreprinse de Leibniz înainte de 1670. Neli-niștea, manifestată uneori, în legătură cu aparenta restrângere a locului acordat eticii în ansamblul filosofiei leibniziene se datorează neînțelegerii felului în care etica este în ea însăși, în mod esențial, teoria justiției, într-o indistinție între drept și morală, care îi conferă originalitatea (și, fără îndoială, și forța mereu actuală).

Această indistinție constituie vârful ierarhiei stabilite de Leibniz între cele trei niveluri ale dreptului natural,

³¹ Scrisoare către Arnauld, 9 octombrie 1687 (G.P. II, 125).

care sunt tot atâtea trepte în definirea justiției.³² Fiecăreia îi corespunde câte una din cele trei maxime în care Ulpianus condensase Doctrina dreptului roman: justiției comutative a dreptului strict, *neminem laedere*, i se adaugă echitatea sau justiția distributivă, *suum cuique tribuere*, ambele subordonate pietății sau justiției universale, *honeste vivere*. Al treilea nivel este astfel cel la care justiția deplină și întreagă este definită în același timp ca o normă ideală în raport cu toate drepturile pozitive particulare și ca o realitate deja prezentă în regatul grației care guvernează propriu-zis spiritele. Leibniz a definit mai întâi justiția în acest sens prin utilitatea publică, înțeleasă în accepția cea mai universală ca utilitate pentru lume și pentru conducătorul ei divin, utilitate pentru neamul omenesc și din aproape în aproape pentru Stat și persoane, într-o ierarhie în care cel mai universal și cel mai înglobant comandă în mod arhitectonic sub-ansamblurilor care sunt incluse în el.

Invenția proprie lui Leibniz în acest domeniu constă în a fi îmbinat definiția justiției cu rezultatele reflexiilor lui asupra unei dificultăți în același timp de psihologie, morală și teologie cu privire la posibilitatea și la realitatea unei iubiri nemercenare, dezinteresate, a aproapelui, susceptibilă la rândul ei de o extensie universală. După cum a afirmat adesea, în special în prefața la culegerea de texte de drept internațional, *Codex juris gentium diplomaticus* (1693),³³ soluția a venit din caracterizarea iubirii ca plă-

³² Cf. pentru o referință recentă articolul lui Yves Charles Zarka, „Leibniz et le droit subjective“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 1, 1995.

³³ *Monitum, Dissertatio I*, par. XI, *Opera omnia*, Dutens, tom IV, 3, 294-295 (vezi și *Dissertatio II*, par. X, *ibid.*, 313).

cere produsă de perfecțiunile, avantajele și, mai ales, de fericirea celuilalt, în așa fel încât, fiind vorba de substanțe inteligente, fericirea lor produce bucuria noastră.³⁴ De aceea, iubirea ne satisface, pentru că nu vrem decât binele nostru – în acest sens un dezinteres absolut ar fi himeric –, și în același timp, ea depășește egoismul, care este traducerea morală a individualismului, în generozitatea care face din binele celuilalt norma acțiunilor noastre. De aici definiția des citată a justiției universale ca fiind caritatea înțeleptului, *caritas sapientis*, sau caritate conformă cu înțelepciunea, pe care trebuie să o înțelegem ducând până la capăt analiza definițională a termenilor ei. De altfel, cu prilejul acestui exercițiu de analiză a ilustrat adesea Leibniz concepția sa despre demonstrație ca lanț de definiții, care procedează prin subestimarea celui care definește

³⁴ Printre numeroasele variante ale aceleiași dezvoltări, o vom reține pe aceasta, dintr-o scrisoare către Madame de Brinon, din 19 mai 1691: „Când mă străduisem altădată să stabilesc noțiuni clare și expresive în morală, examinam o problemă foarte dificilă: cum este posibil ca prietenia sau bunăvoința să poată fi desprinse de orice interes, pentru că este vădit de altfel că binele nostru adevărat sau închipuit este scopul tuturor acțiunilor noastre voluntare și că tocmai în aceasta constă natura indispensabilă a voinței. Dar când am recunoscut că a iubi nu înseamnă altceva decât să afli propria plăcere sau satisfacție în fericirea sau în desăvârșirea celuilalt, dificultatea s-a risipit la început și nu mi-a fost lesne să înțeleg în ce fel binele altuia este al nostru, fără să iubim din interes.” (*Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie*, Band I, *Die Werke von Leibniz*, editate de Onno Klopp, 1873, II-a III).

cu ceea ce el definește.³⁵ Caritatea este o iubire de bunăvoință arătată tuturor (prietenii și dușmanii deopotrivă, precizează Leibniz cu această ocazie)³⁶; prin urmare, caritatea constă în plăcerea aflată în desăvârșirile celuilalt, adică în fericirea și în bucuria lui durabilă. Înțelepciunea fiind ea însăși știința fericirii, conform caracterizării aristoteliciene, ea luminează caritatea făcând-o să-și cunoască propriul obiect și garantând reciprocitatea iubirii adevărate în care binele celorlalți este propriul nostru bine.

Justiția universală ține de ceea ce Leibniz numește o „noțiune comună“, pe care trebuie să o înțelegem în accepția energetică și precisă de *Koinai ξῶψοιαι* stoice, care au dat numele original și la ceea ce numim axiomele lui Euclid: adevăruri necesare și eterne, izvoare ale științei demonstrației, înscrise în înțelegerea divină ca și în ideile noastre înnăscute.³⁷ „Noțiunea comună“ înseamnă, de asemenea și în mod mai precis, într-un context în care Leibniz se opune lui Hobbes și oricărei definiri a dreptului prin puterea arbitrară, o noțiune univocă în raport cu justiția divină și cu justiția umană, universalitatea absolută a celei dintâi susținând întotdeauna universalitatea prezumtivă a

³⁵ De pildă, G.P. VII, 73 sg., 75 sg. Reluare într-o scrisoare către Electoarea Sophie (P. d.), *Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie*, ed. cif., Band (II, 60-61).

³⁶ G.P. VII, 62. Vezi comentariul acestui aspect în Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, PUF, Paris 1953, pp. 439-440.

³⁷ Cf. *Méditation sur la notion commune de justice in Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften* von Georg Mollat, Leipzig, 1893, pp. 41-70.

cele de a doua. În practică, ea se traduce în toate cazurile prin regula în virtutea căreia „locul celuilalt este adevăratul punct de perspectivă în politică și în morală”.³⁸ Acest precept se justifică prin interesul particular al agentului, dintr-un punct de vedere pragmatic, recomandându-i să ghicească și să anticipe intențiile unui adversar amenințător; dar, în același timp, această valoare utilitară se moralizează într-un anume fel prin extensia ei universală, astfel încât „adevăratul punct de vedere pentru a judeca în legătură cu ea este just” sau nu constă în a te situa „în locul tuturor”.³⁹ În felul acesta concilierea altruismului și utilității permite justiției să exprime aceeași reciprocitate pe care am descoperit-o în iubire.

Aici se află izvorul adânc al tuturor întreprinderilor prin care Leibniz a încercat, cu o energie pe care nici un eșec nu a epuizat-o, să contribuie la realizarea unei *respublica universalis*: Ne vom limita să menționăm, fără a intra în detalii, planurile de asociații de caritate care urmau să fie, în același timp, societăți curente de cercetare, și învățământ,⁴⁰ acest al doilea aspect conducând la întemeierea Academiei din Berlin. Ar trebui, desigur, să adăugăm la aceasta efortul de a aduce pe planul doctrinal condițiile unirii Bisericilor creștine, în serviciul păcii între popoare și al echilibrului politic al Europei. În sfârșit, tot prin aceasta

³⁸ Textes inédits, publicate de Gaston Grua, PUF, Paris, 1948, p. 699.

³⁹ *Méditation sur la nation commune de justice*, ediția citată, pp. 57-58.

⁴⁰ Planurile din 1669-1671, în A IV, I, 530-532. Cf. studiului lui Louis Couturat, *Sur Leibniz fondateur de Academies*, appendicele VI de la: *Logique de Leibniz*, Paris, 1901, pp. 501-528.

se explică fascinația produsă asupra lui Leibniz de știrile pe care le solicită fără încetare corespondenților săi iezuiți misionari în China, pentru a stabili „un schimb de lumini” cu îndepărtatul Imperiu.⁴¹

Au existat, de asemenea, intervențiile lui Leibniz în problemele politice ale vremii lui. Cu privire la aceasta, neputând intra aici în detalii istorice prea complexe, vom menționa doar dificultatea de a înlătura astăzi ceea ce pare a fi un echivoc al gândirii politice a lui Leibniz, care oscila între atașamentul arhaic față de concepția medievală a dublei primordialități a Imperiului germanic și a Papalității și, pe de altă parte, aplicarea modernă a modelului monarhiei absolute iluminate care va inspira *Aufklärung*-ul.⁴²

Această aparentă ezitare provine, în realitate, din atașamentul profund al lui Leibniz pentru o teocrație propriu-zis metafizică; această calificare ar fi deajuns pentru a o deosebi de derivatele produse de întrebuințarea conceptului de teocrație atunci când este confiscat de tiranii în care oamenii exercită abuziv asupra altor oameni o putere de constrângere în numele pretins al lui Dumnezeu. Teocrația leibniziană este în sens propriu regatul lui Dumnezeu însuși, într-o guvernare morală, nu tiranică, ce asigură oricărui cetățean al celei mai bune dintre republici întreaga dezvoltare a puterii lui spontane care, guvernată de inte-

⁴¹ Leibniz korespondiert mit China, ediția citată, nota 5, pp. 55 și 129.

⁴² Vezi reflexiile lui Werner Schneiders, „Vera Politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G.W. Leibniz, în: *Recht und Gesellschaft*, Berlin, 1978. De același: *Respublica Optima. Zur metaphysischen und moralischen Fundierung der Politik bei Leibniz: Studia Leibnitiana*, IX, 1977.

ligență, este libertatea.⁴³ Înțelesul mereu actual al acestei doctrine se află deci în universalismul justiției, identificată pe cea mai înaltă treaptă a ei, cu o iubire de bunăvoință, aplicată fără discriminare tuturor oamenilor, și chiar tuturor fapturilor în integrarea principiului fiecărui plan individual în utilitatea neamului omenesc și în binele general. În acest universalism coincid generozitatea, justiția și mila.

„Aparținem genului sau rasei lui Dumnezeu... Justiția... este sufletul generozității... Or principiul justiției este binele societății, sau, mai bine zis, binele general, căci cu toții suntem o parte din republica universală al cărui monarh este Dumnezeu... cu toții suntem născuți, așadar, nu pentru noi înșine, ci pentru binele societății așa cum sunt părțile pentru tot, și trebuie să ne socotim doar asemeni unor instrumente ale lui Dumnezeu, dar asemeni unor instrumente vii și libere, capabili să contribuim la opera lui urmând alegerea noastră... Prin aceasta putem gândi că aceste principii ale generozității și ale justiției sau pietății sunt unul și același lucru“.⁴⁴

*

Vom observa, în sfârșit, pentru a încheia această schiță, că în cele trei elaborări ale universalului, ale căror linii directoare le-am urmărit, Leibniz a încercat să împace modernitatea epocii lui cu actualizarea mai multor tradiții ale gândirii europene. *Caracteristica* asociază rigoarea algebrică a noii analize cu ambiția unei combinatorii univer-

⁴³ Definiție constantă a libertății, în același timp naturală și rezonabilă; discuție în *Théodicée*, par. 288-301.

⁴⁴ G.P. VII, 105-107

sale, inspirate de *Raimond Lulle* și continuate în secolul al XVII-lea de construcțiile baroce de *Ars Magna* ale iezuiților, de la Clavius la Athanasius Kircher, al cărui moștenitor direct este *De arte combinatoria* din 1666. Metafizica substanțelor și a unității lor în expresia universului asociază teme platoniciene cu un aristotelism reînnoit, cu scopul de a introduce în structurile lor cuceririle științelor noi rezultate din revoluția galileeană. Doctrina dreptului și a justiției combină aportul jurisconsalților romanii, proclamația augustiniană a Cetății lui Dumnezeu și dreptul subiectiv al modernilor.

Să nu ne grăbim, la rândul nostru, cum s-a procedat adesea pornind de la decizii reductive, să căutăm în Leibniz anunțuri anticipatoare ale propriei noastre modernități. Ar fi, fără îndoială, mai înțelept și, prin urmare, mai conform cu justiția, să luăm aminte la ceea ce ne sugerează reflecția lui Leibniz însuși asupra locului său în istoria gândirii: distanța critică față de credința în auto-suficiența modernității, relativizată prin acceptarea tradițiilor în re folosirea trecutului inventariat și parcurs. După cum, pentru el, nu aparținea vreunui tărâm și nu vorbea decât o anume limbă. Republica Literelor, forma savantă a aceluia *respublica universalis* nu era hărăzită nici unei epoci anume: metafora spațială a oglinzii sau a orașului privit din diferite perspective nu trebuie să ne înșele; expresia în care se realizează planul universului, din care fiecare epocă nu cunoaște decât continuări încă parțiale și lasă neexplorate numeroase zone de obscuritate, nu purcede dintr-o universalitate exclusiv sincronică, ci se situează și pe axa unei universalități diacronice. De altfel, Leibniz a corectat metafora, vorbind de „oglinzi vii ale universului“, și s-a străduit să formeze, conform axelor spațiului și timpului, conștiința tot mai limpede a unei vieți universale.

(Traducere de Cornel Mihai Ionescu)

LEIBNIZ – FILOSOF AL EUROPEI BAROCE

Vasile Muscă

Sugestia ideilor dezvoltate în considerațiile ce urmează a fost culeasă din Lucian Blaga. Într-una din penetrantele sale analize stilistice acesta a pus în evidență corespondențele ascunse dintre stilul baroc și metafizica lui Leibniz care, în acest context, apare în planul gândirii teoretice ca o ilustrare tipică a mentalității baroce.

Preluând conceptul atât de îndrăgit de scolastici al formei, barocul îi asigură, după Lucian Blaga, o extindere și o aplicare proprie, manifestând „o înclinare spre înflorirea abuzivă a formelor, forma se debordează pe sine însăși prin repetiție, se depășește prin suprapunere de forme”.¹ Categoria care constituie pentru gânditorul nostru marca distinctivă a spiritului baroc este aceea a involtului. Spre a-i înțelege mai clar conținutul, o mențione: de exemplu, ea se exprimă, arată Lucian Blaga, în deosebirile ce pot fi constatate între o „floare simplă” și o „floare invoaltă de aceeași specie crescută și cultivată în grădină.” Această tendință este activă și în cazul imaginației îndrăgostite de forme excesive, care a prezidat construcția metafizicii monadelor a lui Leibniz, expresia cea mai profundă și cea mai reprezentativă a barocului filosofic. „Lumea, unica și marea lume a lui Dumnezeu se descompune la Leibniz în

¹ Lucian Blaga, *Știință și creație*, în *Opere*, București, Editura Minerva, 1987, vol. X, p. 146.

„monade“, dar fiecare monadă este după părerea sa o „lume întreagă“ văzută într-un anume fel. Lumea, cu alte cuvinte, este compusă din nenumărate „lumi“. Între lumea văzută de orice spirit clasic, una, singulară, și lumea văzută de mintea barocă a lui Leibniz, adică lumea compusă din nenumărate lumi, este o deosebire ca între floarea de măcieș și trandafirul involt“.

Într-adevăr, într-o porțiune semnificativă și întinsă a sa, drumul vieții lui Leibniz – născut în 1646 și mort în 1716 – traversează lumea Europei baroce. Vorbind despre Leibniz ca filosof al Europei baroce, aceasta presupune acceptarea unei distincții prealabile: *filosofia barocului*, adică *filosofia din epoca barocului* și *filosofia barocă*, adică *filosofia purtând amprenta stilului și problematicii barocului*. Concluzia pe care vrem s-o impunem în urma considerațiilor noastre este că filosofia lui Leibniz aparținând epocii barocului este, în același timp, o filosofie barocă, marcată vizibil de stilul de gândire dar și de aria tematică a mentalității baroce.

*

* *

În primul rând, o remarcă privind situarea istorico-filosofică a lui Leibniz care aparține curentului raționalist al gândirii moderne, prezentând însă, în același timp, serioase abateri de la principiile sale, împrejurare care îl apropie de o mentalitate de tip baroc.

În esență, filosofia lui Leibniz aparține regimului spiritual caracterizat prin autoritatea absolută a universalului, instaurat de victoria raționalismului european. Obsesia

centrală a lui Leibniz va coincide, pe acest motiv, cu ceea ce reprezintă valoarea fundamentală a oricărui raționalism: voința de a realiza universalul. În numele idealului său de claritate și distincție a ideilor gândirii noastre, proclamat încă de Descartes și legat, desigur, și de voința sa de universal, raționalismul respinge contrariile și îi repugnă contradicția. Unitatea lor este decretată ca fiind doar o stare de confuzie în care contrariile se complac într-o armonie aparentă. În spirit raționalist, opera lui Leibniz constituie o grandioasă încercare de a întemeia unitatea și armonia ca atribute ale rațiunii universale; așadar, o unitate și o armonie universală atât în cele materiale cât și în cele spirituale, „Leibniz – observă în acest sens H. Barth – caută o ordine de drept suprastatală, care să unească popoarele; o unitate a adevăratei credințe creștine ce stă deasupra confesiunilor creștine; principiile unei moralități care este eliberată de diversitățile temporale și spațiale fiindcă în ea pășește în față natura originală a omului. Leibniz caută totul în toate – o filosofie a universalității, o philosophia perennis, una durabilă, adică o filosofie care să conțină adevărul”.²

Astfel, în planul acțiunii politice, voința de universal prinde corp în ideea imperiului, îmbrățișată cu entuziasm de Leibniz, în realitate una din iluziile în care s-a legănat gândirea sa. Filosoful monadelor mai stăruia să vadă în imperiu singurul mijloc de redresare națională aflat la îndemâna germanilor, deși, în epoca sa, instituția imperială

² H. Barth, *Das Zeitalter des Barocks und die Philosophie von Leibniz*, în vol. *Die Kunstformen des Barockzeitalters*, Berna, 1956, p. 425.

„vidată puțin câte puțin de substanța sa“ nu constituia „câtuși de puțin mai mult decât un ritual folcloric și perimat“.³

La fel, în planul propriu-zis al gândirii filosofice aceeași voință de universal se traduce în ideea unui sistem filosofic universal, etern, ale cărui principii supraistorice adună laolaltă principiile viabile ale tuturor filosofiilor istorice. „Leibniz – scria Mircea Florian – nu vroia să recunoască opoziții și contradicții de neîmpăcat în păreri omenești. El apropia cele mai neîmpăcate păreri, le descoperea nuanțele de apropiere, tranzițiile de grad, nu de natură, e drept, uneori prin simple compromisuri cari păgubeau originalitatea gândirii sale“.⁴ Ambiționat de idealul edificării universalului în planul gândirii filosofice, Leibniz va extrage din doctrinele predecesorilor nu elementele de gândire diferite, ci cele identice ce se constituie într-o sumă de principii durabile, care se pot articula armonios într-o nouă filosofie, acea filosofie universală, eternă, „philosophia perennis“, după a cărei himeră omenirea alergase de-a lungul unor lungi secole de gândire.

Este, desigur, o altă problemă în ce măsură, inspirat de mirajul acestei „philosophia perennis“, Leibniz a dat într-adevăr peste niște principii de gândire cu adevărat universale, ce se lasă împăcate în corpul unitar, armonios întocmit, al unei doctrine filosofice eterne. În orice caz, ideea purtând amprenta universalismului raționalist al unei „philosophia perennis“ este considerată de către Leibniz din unghiul temei tipic baroce a relației dintre centru și periferie. De aceea, tratarea problemei împrumută termeni

³ G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 82.

⁴ M. Florian, *Îndrumare în filosofie*, I.V. Socec, p. 310.

propriii domeniului arhitecturii, arta preferată a barocului. Datorită jocului de perspective – o altă temă centrală a barocului – fiecare filosofie istorică inaugurează propria sa perspectivă relativă, particulară, asupra realității. Dincolo de aceste unghiuri de perspectivă particulare, constituind doar puncte așezate pe o periferie, există un centru unic în care toate aceste perspective particulare se armonizează adunându-se într-o unitate ce constituie conținutul sistemului universal al căutatei „philosophia perennis”. Fiecare filosofie istorică își deschide perspectiva sa proprie asupra lumii, astfel că adevărurile ce le conține nu pot avea decât un caracter relativ. Dar, din însumarea acestor adevăruri relative se constituie adevărul absolut al filosofiei supraistorice, „philosophia perennis”.

Și totuși, în cazul lui Leibniz se poate înregistra și tendința abaterii de la afirmarea neabătută a valorii absolute a universalului, proprie raționalismului clasic. Este vorba de o adevărată erezie ce-l abate pe filosoful monadelor de la tradiția raționalismului, apropiindu-l de câmpul stilistic al barocului. Ea constă în afirmarea valorii individualului ca fiind faptul fundamental în structura realității. Monada se definește nu numai ca „o substanță simplă” (*Monadologia* § 1) dar trebuie chiar ca „fiecare monadă să fie diferită de oricare alta” – § 9), adică strict individuală. În *Principii ale naturii și ale grației fondate pe rațiune*, Leibniz va fi și mai clar: împreună cu un „corp particular” fiecare monadă constituie o „substanță vie”. (§ IV).

În referirile sale la Leibniz, Lucian Blaga va identifica în monadologia acestuia expresia unei „năzuințe formative” (termen propriu gândirii lui Blaga) care s-a manifestat sub semnul tendinței individualizante. „Concepția metafizică a lui Leibniz a crescut tocmai din năzuința indi-

vidualizantă...Leibniz afirmă: fiecare monadă, ca atare, e nu numai un moment într-o discontinuitate ci și o individualitate complet distinctă, înzestrată cu o seamă de însușiri unice, o lume pentru sine, care, nu se repetă și care așa cum este, nu este decât o singură dată. Niciodată în istoria gândirii umane imaginația speculativă nu s-a lăsat cu același entuziam antrenată de tendința individualizantă, ca în cazul acesta al metafizicii leibniziene. Avem aici de-a face cu cazul rar al unui stil de gândire realizat până în ultimele lui consecințe⁵.

Consecvent punctului de vedere universalist al raționalismului, Spinoza a admis în cadrele riguros moniste ale concepției sale o singură substanță. În raport cu aceasta, lucrurile individuale apar doar ca niște limitări, determinări negative ale substanței unice absolute.

Găsim la Leibniz o atitudine opusă: din perspectiva monadologiei individul nu contează ca un negativ ci trece drept un pozitiv. El admite o infinitate de substanțe, fiecare de sine stătătoare, monadele, având o ireductibilă individualitate. „În timp ce Spinoza – observă Paul Hazard – operează prin reducerea la universal, Leibniz caută un acord în care universalul să fie reprezentat fără ca particularul să-și piardă drepturile”.⁶ Efortul de a afirma individualul în atmosfera universalistă întreținută de raționalismul modern, iar apoi pe urmele acestuia de iluminism fac din Leibniz nu numai precursorul unui mod de gândire care se va impune prin formula dialecticii frecventată de

⁵ L. Blaga, *Orizont și stil în Opere*, București, Editura Minerva, 1985, vol. IX. p. 161.

⁶ P. Hazard, *Criza conștiinței europene 1680-1715*, București, Editura Univers, 1913 p. 416.

reprezentanții idealismului german, dar îl impun ca un caz singular, izolat în contextul de idei al epocii. În această proiectare a realității într-o „republică de suflete“ – care este, în caracterizarea lui Mircea Florian, monadologia ⁷, – au conlucrat pe lângă diferite inspirații metafizice și sugestii de altă factură. Trebuie să identificăm în individualismul monadologiei și un reflex al stărilor social-politice din Germania vremii lui Leibniz care, datorită dezmembrării sale interioare, se înfățișa ca un veritabil conglomerat de monade statale, politice, independente una de alta și incapabile de a găsi formula utilă în vederea unei unificări a lor.

*

* *

Asemănarea cea mai generală dintre barocul artistic și filosofia lui Leibniz ține de ordinul câmpului stilistic. Amândouă se înrădăcinează în solul acelorași categorii de simțire, gândire și voință culturală, care alcătuiesc ceea ce ne-am deprins să numim stilul baroc.

Subordonat programului de propagandă religioasă pus în mișcare de Contrareformă, barocul va căuta să acrediteze în mentalitatea europeană a vremii sale imaginea transfigurată în plan artistic a unei biserici triumfătoare – *ecclesia triumphans* – ce a reușit să traverseze cu succes încercările destabilizatoare ale Reformei. Victorioase, fiecare în planul ei propriu de acțiune, Biserica și Regalitatea se vor manifesta solidar: Biserica va îmbrăca Rega-

⁷ M. Florian, *op. cit.*, p. 311.

litatea, în calitatea ei de mandatară terestră a voinței cerești, în mantia unei lumini divine, ce-i conferă un prestigiu inatacabil. Puterea lumească și puterea dumnezeiască își dau mâna pentru a crea împreună un indestructibil angrenaj politico-religios, în care cele două elemente se înfrățesc pentru a se sprijini reciproc în scopul subordonării întregii sfere a vieții omenești.

În domeniul conștiinței, barocul va produce o falie a sensibilității, reamintindu-i omului cu orice prilej că substanța mistică a eternității lui Dumnezeu umple glorioasă întregul spațiu al realității intra- și extra-umane. Glorificarea lui Dumnezeu – „ad maiorem gloriam Dei” – va constitui, de altfel, tema proferată pe care se va exercita conștiința barocă.

În planul gândirii filosofice triumfalismul baroc își va găsi un corespondent perfect în concepția lui Leibniz. Ea este concepută, în esență, în marginile aceleiași intenții de a premări gloria mistică a lui Dumnezeu. Toate aspectele universului leibnizian concură spre a înfățișa un program de glorificare a lui Dumnezeu – „ad maiorem gloriam Dei”. Gloria lui Dumnezeu devine un leit-motiv ce revine frecvent de sub pana lui Leibniz – „eu susțin – mărturisește Leibniz – că Dumnezeu nu face nimic care să nu merite a fi glorificat” (*Disertație metafizică* – § III). Toate monadele universului conceput de Leibniz își unesc vocile într-un uriaș cor al creaturilor, menit să cânte întru slava eternă a lui Dumnezeu, creatorul desăvârșit al unei lumi desăvârșite și ea. Prin chiar proprietatea sa fundamentală de a avea percepții, reprezentări, fiecare monadă participă la preamărirea lui Dumnezeu – „gloria lui Dumnezeu este și ea redublată datorită atâtor reprezentări cu totul deosebite ale operei sale” (*Ibidem* – § IX).



În opoziție cu echilibrul static din care epoca anterioară lui, a clasicismului, își făcuse suprema sa regulă, barocul aduce o altă viziune generală a realității dominată de principiul dinamismului. Expresia filosofică a principiului baroc al dinamismului o reprezintă tocmai filosofia lui Leibniz. Acesta și-a elaborat dinamismul în procesul critic al cartezianismului. În doctrina sa filosofică generală Leibniz se desparte de Descartes printr-o convingere esențială și simplă; cum remarca P. Hazard este vorba de faptul că autorul *Monadologiei* nu putea admite că „geometria dă explicația ultimă a lucrurilor”.⁸ Reducția în manieră carteziană a realității doar la număr și figură, golește existența de bogăția conținutului ei viu.

Pentru Descartes substanța era fie gândire, fie întindere. Separată de subiectul real care o produce gândirea constituie pentru Leibniz numai o simplă abstracție. La fel, reducând corpurile doar la întindere rămâne neînțeleasă mișcarea lor, ele rămânând condamnate la o stare de perpetuu repaos, la pasivitate. Confundând substanța, din care făcuse ideea centrală a concepției sale, cu un atribut geometric al ei, întinderea, Descartes procedează în mod simplist, lipsit de simțul nuanțelor. Socotind întinderea drept o realitate independentă înseamnă să acceptăm pasivitatea substanței, adică a priva realitatea de dinamismul ei și a in-

⁸ P. Hazard, *op. cit.*, p. 414.

introduce inerția în ordinea mișcătoare a lumii. Dualismul cartezian merge pentru a explica aspectul static al realității, dar nu poate da socoteală defel de aspectul complementar, dinamic al acesteia.

Pentru Leibniz lucrurile dacă nu sunt mai complicate se înfățișează, în orice caz, într-o formă mai complexă: materia nu poate fi redusă doar la întindere, ea este, totodată, și activitate, după cum spiritul nu înseamnă doar gândire ci și sensibilitate și voință. Leibniz va admite o infinitate de substanțe individuale (*Monadologia* –§ 9), fiecare de sine stătătoare, autonomă (*Idem*, –§ 8) pe care, se pare sub sugestia lui G. Bruno, le numește monade (*Idem*, – § 1). O caracteristică fundamentală a monadelor rezidă în activismul lor intrinsec. Fiecare monadă reprezintă un centru de energie, de acțiune, activitatea proprie fiecărei monade provenind nu din afara sa, din exterior, ci constituind chiar principiul ei intern (*Idem*, – § 11). Din împletirea acțiunii monadelor înțelese ca asemenea centre energetice, puncte existențiale, atomi metafizici, dispunând de forță proprie fiecare, se țese pânza permanent nouă a realității.

Noțiunea centrală a fizicii leibniziene devine aceea de forță și toate celelalte se definesc prin raportare la aceasta: masa însăși nu este din această perspectivă altceva decât forță pasivă. În realitate, și spre deosebire de Descartes, nu mișcarea rămâne constantă, crede Leibniz, ci cantitatea de forță. Numai că forța, iarăși spre deosebire de Descartes, nu este ceva exterior corpului ci un principiu interior, iar corpul însuși constituie mai mult decât o realitate fizică, el desemnând o categorie metafizică. De fapt, la Leibniz monada reprezintă un principiu imaterial ce trebuie conceput prin analogie cu sufletul.

Așadar, teoriei exclusiv mecanice a lui Descartes, cauzelor ocazionale decretate de Mallebranche, panteismului lui Spinoza atât de învecinat cu ocazionismul, Leibniz le opune principiul său: a exista înseamnă a activa. Datorită activității sale, monada ca substanță individuală se prezintă și ca substanță dar și drept cauză în același timp. Statica lui Descartes, impregnată de elemente mecaniciste de gândire, este completată de Leibniz cu o dinamică ce cuprinde adânci implicații de natură dialectică. Dinamismul este cuvântul nou rostit de Leibniz în filosofie, în acord cu înclinațiile baroce ale temperamentului său de gânditor.

*

* *

Afinitatea de substanță dintre Leibniz și baroc se manifestă, în primul rând, în plan etic, prin obsedanta și chinuitoarea întrebare: cum se poate concilia prezența răului în lume cu existența concomitentă a unui Dumnezeu înțeleș ca rațiune, înțelepciune, bunătate și frumusețe desăvârșită, așezat drept o supremă perfecțiune peste cupola acestei lumi imperfecte.⁹ Din punct de vedere religios răul se înfățișează ca un dat fundamental și el provine din însăși întocmirea metafizică defectuoasă a realității. El provine, în primul rând, din împrejurarea că „civitas terrena“ a creștinătății se zbate dezbinată în urma Reformei în

⁹ H. Heimsoeth, *Leibniz Weltanschauung als Ursprung seiner Gedanken welt* – Kantstudien – 1917 (Bd. XXI) pp. 365-395.

două tabere religioase opuse, catolicii și protestanții, în luptă una cu alta, cu intenția de a se extermina reciproc.

Chinuită de insolubila problemă a originii și prezenței răului în lume, conștiința barocă se frământă măcinându-se permanent interior, încărcată de o neliniștitoare tensiune, o tensiune între timp și eternitate, între vremelnicia aparențelor și durabilitatea esenței, între nimicnicia omenească și atotputernicia dumnezeiască, între caracterul înlănțuit prin necesitățile lumii al existenței omenești și libertatea oamenilor în sensul respingerii lumii și al învingerii lumii prin dăruirea în favoarea eternului și Unului. Lipsa de măsură este cea care amenință în cazul că identificarea cu una sau alta dintre acestea este posibilă”.¹⁰

Barocul sapă abisuri de netrecut împărțind realul în tărâmurî polar opuse, peste care nu se pot arunca nici un fel de punți de legătură: Dumnezeu și lumea, veșnicia și temporalitatea, sufletul și timpul, moartea și viața, asceza și fericirea lumească, credința și știința. Aceste opoziții ce alimentează în permanență conștiința barocă imprimă stilului baroc acel dinamism, acel principiu al mișcării permanente prin care acesta se situează într-o opoziție directă cu statismul clasicist. Barocul va umple cerul senin al clasicismului cu norii încărcăți de tensiuni nebănuite ai unei deveniri ce nu cunoaște repaos.

Leibniz se întâlnește cu câmpul mentalității baroce în efortul comun de a evidenția contrariile în care se despică polar conținutul realității. Dorința vie de unitate a spiritului său se lovește de realitatea dură, ce-l așază în fața unei întregi serii de contrare dintre care, în Prefața la ediția sa a

¹⁰ Hans Barth, *op. cit.* p. 423.

Monadologiei, E. Boutroux a menționat câteva: general-particular; posibil-real; matematic-fizic; mecanism-finalism; materie-spirit; experiență-ineitate; corelație universală-spontaneitate; înlănțuire cauzală-libertate umană; providență-răul; filosofia-religia. „Toate aceste contradicții – scrie E. Boutroux – prin analiză despuiață din ce în ce mai mult de elementele lor comune devin acum atât de divergente încât pare cu neputință o împăcare a lor, iar opțiunea pentru una din două, excluzând complet pe cealaltă, pare să se impună unei gândiri dornice de claritate și consecvență“.¹¹

Situate într-o radicală opoziție, contrariile nu pot fi împăcate într-o formulă validă care să stingă tensiunea dintre ele. Singura soluție care i se oferă barocului este cea a unor treceri treptate, a metamorfozelor produse lent, în decursul cărora un contrariu poate trece pas cu pas în opusul său. Este vorba, adică, de a produce infime schimbări cantitative, care însumate produc în cele din urmă o schimbare calitativă. Prin creșterea sau descreșterea infinit graduală a unei calități date se prepară o nouă calitate. Infinitatea nuanțelor ce se întind între o calitate și opusul ei asigură ineputabilitatea de conținut a realității, farmecul și culoarea sa. Fiecare lucru are limitele sale între care menținându-se se păstrează pe sine deosebit de celelalte. Dar nici un lucru nu rămâne blocat între aceste limite, el fiind acționat de o forță entelehială care îl transferă unui permanent proces de viață. O putere cu acțiunea unui destin implacabil ce s-a cuibărit într-un lucru oarecare face ca acel

¹¹ E. Boutroux, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz*, în vol. *Leibniz, La Monadologie*, Paris, Delagrave, p. 28.

lucru să treacă peste limita care îl separă de celelalte pentru a deveni chiar celălalt, opusul lui.

Datorită acestor treceri, barocul concepe realitatea ca un flux de mișcare continuă în care cel de jos este împins în permanență către cel de sus, unde inferiorul este mânat spre superior. În acest punct, monadologia leibniziană se întâlnește cu mentalitatea barocă întrucât „filosofia sa este dominată de ideea că esența monadei se întemeiază pe activitatea sa proprie, deci în mișcarea prin care o formă singulară de viață ajunge să se împlinească printr-o derivare temporară”¹²

*

* *

Am văzut că mentalitatea barocă este dureros obsedată de conștiința marilor opoziții în care se frânge realitatea. Prin reprezentarea lumii ca și creație perfectă a lui Dumnezeu, pe cale indirectă, monadele reprezintă perfecțiunea lui Dumnezeu însuși. „Se poate chiar spune – remarcă Leibniz – că orice substanță poartă oarecum caracterul înțelepciunii infinite și al atotputerniciei lui Dumnezeu și îl imită atâta cât este capabilă să o facă” (*Disertație metafizică* – § IX). Cu acest prilej se impun în primul plan al discuției noastre un șir de opoziții ca *infinit-finit*; *etern-trecător*; *perfect-imperfect*.

Mai cu seamă pasiunea eternității este cea care transfigurează conștiința barocului. Ea dictează o anumită atitu-

¹² H. Barth, *op. cit.*, pt. 433.

dine față de moarte: aceasta este resimțită ca un eveniment tragic care întrerupând definitiv firul vieții, îl împiedică pe om să se realizeze pe dimensiunea infinitului, îi spulberă acestuia orice șansă de a parveni la eternitate. Pentru mentalitatea barocului eternitatea trebuie realizată în viață și nu după viață, în moarte. Este, deci, o eternitate prin concentrare, pe când cea din urmă formă de eternitate, cea oferită prin moarte, nu este decât una goală, vidată de conținut și sens. Intenția barocului este de a dobândi o eternitate tangibilă în limitele vieții de aici prin comprimare, ceea ce implică în primă instanță problema filosofică a raportului dintre finit și infinit. Cum infinitul poate sălășlui într-o viață care este finită? Întrebarea aceasta cuprinde unul din resoriturile concepției leibniziene asupra monadelor care încearcă un răspuns tocmai la această chinuitoare întrebare a relației reciproce dintre finit și infinit: „orice substanță poartă oarecum caracterul înțelepciunii infinite și al atotputerniciei lui Dumnezeu și îl imită atâta cât este capabilă să o facă“ (*Disertație metafizică* – § IX). Monada, așa cum o gândește Leibniz, oferă tocmai confirmarea faptului că finitul – o monadă individuală - poate, datorită proprietății sale de percepție, să facă loc în sine lumii infinite, alcătuite de nenumăratele monade. Altfel zis, o monadă este un infinit încapsulat într-un finit.

*

* *

Leibniz mai are în comun cu sfera de preocupări a barocului interesul manifestat pentru ideea de armonie. „Mai presus de orice, Leibniz este un virtuos al concilierii

și al armoniei“, îl caracterizează M. Florian.¹³ Principiul armoniei îi domină gândirea într-o măsură ce face din el una din personalitățile cele mai influente din punct de vedere spiritual ale Europei baroce de la hotarele secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea.

Cum scrie Paul Hazard, pentru Leibniz „armonia rămâne supremul adevăr metafizic. În ea se contopesc diversitățile care păreau ireductibile, compunându-se într-un tot în care fiecare își are locul, conform unei ordini divine. Universul este un mare cor, individul are iluzia de a-și căuta singur cântul, dar, de fapt, el nu face decât să urmărească o partitură uriașă, în care fiecare notă a fost astfel plasată încât toate vocile să-și corespundă, iar ansamblul lor să formeze un concert mai desăvârșit decât armonia sferelor, visată de Platon“.¹⁴ Într-un studiu dedicat ideii de armonie la Leibniz, Yvon Belaval a demonstrat că aceasta se definește ca o unitate de contrarii, *unitas in varietate* – expresie în care *unitas* este echivalent cu *simplicitas*, *similitudo*, *identitas*, *consensus*, iar *varietas* cu *multa*, *plura*, *multitudo*, *diversitas*“.¹⁵

Obsesia ideii de armonie se resimte într-una din cele mai caracteristice doctrine elaborate de Leibniz, cea a armoniei prestabilite. Pornind de la premisa că monada înseamnă libertate, Leibniz încearcă să concilieze determinismul cu liberul arbitru, cauzalitatea cu finalitatea. De

¹³ M. Florian, *op. cit.*, p. 310.

¹⁴ Paul Hazard, *op. cit.*, pp.19-20.

¹⁵ Yvon Belaval, *L'idée d'harmonie chez Leibniz* în vol. „Études sur l'histoire de la philosophie. En hommage à Martial Gueroult“ Paris, Librairie Fischlacher, 1964, p. 61.

fapt, ideea armoniei prestabilite se înscrie în câmpul tragicului conștiinței baroce prin efortul de a împăca lucruri ce nu se lasă prinse sub aceeași unitate: materialismul realității și libertatea monadei. Pe de o parte, în realitate totul se petrece conform unor severe prescripții matematice. Pe acest motiv, totul poate fi măsurat și socotit și, ca atare, este previzibil. Uniformul, ordonatul, previzibilul alcătuiesc limbajul în care este scrisă, „marea carte a naturii“ (le grand livre du monde) pentru a recurge la expresia lui Descartes (*Discurs asupra metodei...* – Partea I). Pe de altă parte, ca elemente fundamentale care alcătuiesc realitatea, monadele intră în această urzeală, făcută numai din regularități matematice, a realității. Fiecare monadă constituind o substanță individuală, ceva întreg și complet în sine se definește însă, în esența sa, ca libertate, și este condamnată să-și asume această libertate. În numele libertății monadelor, dată de individualitatea ireductibilă a fiecăreia dintre ele, ar urma ca limbajul naturii să fie făcut dintr-o imprevizibilă spontaneitate. Aici se naște contradicția în fața căreia este pus Leibniz. Materialismul ține de domeniul a ceea ce se repetă, el reprezintă limbajul cel mai intim al naturii întrucât Dumnezeu a creat lumea în conformitate cu regulile unui calcul strict matematic. Totuși, în procesul de viață continuu reînnoită, al naturii, nimic nu se repetă: „căci în natură nu există niciodată două fapte cu desăvârșire una cu cealaltă...“ (*Monadologia* § 9). Toate sunt produse de o inepuizabilă fantezie creatoare, a cărei libertate nu poate fi prinsă în formula unui calcul previzibil. Din această cauză Dumnezeu însuși pare să fie pus într-o tragică contradicție cu el însuși: el procedează în sens strict matematic însă în același timp punând la contribuție și imaginația nesecată a unui artist. Monadele fiind substanțe

individuale, irepetabile în spațiu și timp, nu pot fi create decât în mod individual succesiv, ceea ce implică solicitarea, de fiecare dată într-un alt fel, a fanteziei creatoare dumnezeiești. O creație în serie, concomitentă nu este cu putință, ea nu poate merge alături cu ideea individualității monadelor. Soluția lui Leibniz este creația continuă, permanentă, ce se împlinește ca o succesiune în timp.

În concluzia acestei părți a considerațiilor noastre, putem afirma că, trăind cu o deosebită intensitate răul înfipt până în rădăcina ultimă a realității, Leibniz va căuta să găsească o soluție de compromis cu răul, prin mijlocirea căreia acesta să poată fi integrat ca fapt al unui sistem rațional superior. În soluție generală, împăcarea cu situația dată i-o va oferi tocmai ideea de armonie. Anticipând pe Hegel, Leibniz va înțelege armonia precum mai târziu acesta unitatea dialectică, drept un mijloc de împăcare cu răul, de acceptare, asimilare și justificare a prezenței lui în lume.

Semnificațiile baroce ale noului concept de armonie pe care îl aduce gândirea lui Leibniz ies pregnant în evidență mai ales prin comparație cu ideea de armonie ierarhizată a clasicismului. Expresia filosofică a acestuia apare mai cu seamă la Mallebranche. Pentru acesta Dumnezeu contează ca o ființă universală „care închide în sine într-o manieră rezonabilă toate existențele“. Dar, întrucât ființele raționale nu sunt în mod egal desăvârșite, ele trebuie să întemeieze „o ordine necesară și imuabilă din cauza raporturilor de perfecțiune care se stabilesc între aceleași existențe“ (*De la recherche de la Verité*). Armonia preconizată de Leibniz este străină de ideea unei asemenea ierarhii a existențelor întocmită pe criteriul perfecțiunii lucrurilor în raport cu Dumnezeu. Armonia leibniziană este una a diver-

sului prin formă și conținut, iar nu una pur și simplu de poziție ca la Mallebranche.

Conceptul de armonie prezintă o deosebită complexitate, acoperind prin valențele sale un câmp larg de sugestii în care intră logica, etica și estetica, teologia și dreptul. El este de asemenea activ și în planul gândirii și activității politice atât de bogate a lui Leibniz pusă în serviciul unirii celor două confesiuni ale Bisericii catolice apusene sau în cea a unificării Germaniei. În această privință scopul său mărturisit este de a identifica armonia pretutindeni acolo unde ea există sau de a înfăptui armonia acolo unde ea nu există încă. „A regăsi unitatea și armonia lucrurilor pe care spiritul omenesc pare să fi renunțat să le mai vadă sau poate chiar să le admită, iată scopul pe care și-l propune Leibniz”.¹⁶

Armonia este decretată oricum un principiu normativ suprem care își găsește justificarea în chiar fundamentele metafizicii lui Leibniz. Armonia se definește prin corelația cu diversitatea: ea presupune diversitatea, iar în acest context răul apare și el integrat conținutului armoniei ca un element sau moment component al ei. Armonia nu anulează răul, nu-l poate smulge din solul realității, dar îl justifică drept necesar, parte indispensabilă și de neînlocuit a acelei diversități pe temeiul căreia se constituie unitatea. Rolul și eficiența răului sunt totuși limitate. În viziunea teologiei lui Leibniz răul nu poate constitui cauza ultimă a celor ce sunt, căci o asemenea împrejurare ar contraveni total caracterului divin al realității ce s-a născut înnobilită de cele mai bune intenții ale lui Dumnezeu, pe baza unui

¹⁶ E. Boutroux, *op. cit.* p. 28.

calcul matematic riguros, tocmai pentru a putea certifica ideea meioristă a celei mai bune lumi cu putință. Pe de altă parte, prin dinamismul ce-l întreține, răul apare drept suport al vieții universale în sânul căreia trezește prin contrast apetitul către bine și perfecțiune. Este vorba, aici, de puterea fecundă, pozitivă, a răului elogiată și de Goethe în *Faust* (v. 1335-1336).

„Ein Teil von jener Kraft

Die stets das Bösservill und stets das Gute schafft“.

*

* *

Am văzut că vrând să învingă tragicul marilor opoziții ale gândirii și simțirii, barocul construiește între acestea treceri treptate, graduale, ce prin nuanțări recurgând la infimezimale apropiere extremele unele de altele până la a le identifica. Nimic nu se poate realiza dintr-odată – natura non fecit saltum – conform unei concepții tipic baroce, ci după un plan bine stabilit dinainte de divinitate, etapă cu etapă, ca o mișcare treptată de la potență la act. Forța dinamică, de pildă, se naște dintr-o infinitate de stări moarte, mișcarea constă dintr-o infinitate de momente de repaos. Prin metafizica sa, Leibniz va încerca el însuși o reabilitare într-o manieră proprie a ideii aristotelice a potenței, a entelehiei. „S-ar putea da numele de entelehii tuturor substanțelor simple sau monadelor create, căci ele au într-însele o perfecțiune anumită (ehousi to enteles); există în ele o suficientă (autarheia) care le face să fie izvorul acțiunilor interne ale lor și – ca să spunem astfel – automate incorporeale“ (*Monadologia* – § 18)“. În consens cu această

înclinație a dinamicului baroc către treceri treptate, Leibniz va fi un filozof al nuanțelor, al infimitezimalelor – „mai puțin sensibil – cum scrie Paul Hazard – la contraste, atent să descopere seria de gradații mărunte care leagă lumina de umbră și neantul de infinit”.¹⁷ Desfăcând finitul în infinite părți, în infimitezimale, se creează iluzia infinitudinii lui. Barocul va întrețese astfel, la tot pasul, realitatea cu iluzia, ceea ce este cu ceea ce nu este. Continuitatea dintre finit și infinit este asigurată prin reprezentarea infinitului în finit. Fiecare monadă ca posibil centru al universului cuprinde în sine totul: finită, ea cuprinde în sine totuși infinitul din unghiul său restrâns, particular. Infinitul exterior este prins și încorporat prin capacitatea de reprezentare a monadei în finitul monadei al cărei conținut interior devine, în felul acesta, el însuși infinit. Desigur că prin acest act al reprezentării monada devine un infinit interior, un infinit prin abreviere, prin concentrare și condensare și în acest mod monada însăși dobândește infinitatea ca atare în finitudinea condiției sale metafizice.

*

* *

În spiritul dominant al barocului, Leibniz va făuri o viziune proprie a naturii care exaltă proliferarea infinită a prea plinului vieții: „Așadar – scrie el – nimic nu e incult, steril și mort în Univers: nu există haos, nu există confuzie decât în aparență, adică așa cum ar părea de la distanță într-o baltă în care am vedea o mișcare confuză și, ca să zi-

¹⁷ P. Hazard, *op. cit.*, p.218.

cem așa, o mișurare a părților din iaz, fără să distingem peștii înșiși“ (*Monadologia* § 69). În conținutul atât de pestriț diversificat al naturii nimic nu apare ca fiind absolut identic. Nici măcar două frunze nu sunt la fel, spune Leibniz, într-o scrisoare către Sofia Charlotta. Fiecare lucru sau fenomen este unul strict individual și fiecare îmbogățește cu o nuanță inedită, de neînlocuit și de nereprodus armonia de ansamblu a naturii. Ea se arată ca fiind infinit de bogată și nu poți întâlni de două ori același lucru în cuprinsul ei.

Potrivit concepției lui Leibniz natura este făcută numai din individuali, ireductibili unul la altul, iar monadele ca „atomi ai naturii“ (*idem*, § 3) sunt de asemenea realități riguros individuale, astfel că în tot cuprinsul realității nu vom putea găsi două monade care să fie aceleași. S-ar părea că înțelese astfel ca entități în exclusivitate individuale și în absența oricărui general, monadele sunt condamnate la un regim de cea mai severă izolare unele față de altele. Într-adevăr, constituind fiecare o realitate autonomă, perfect închisă în sine, monadele „nu au ferestre pe care să poată intra sau ieși ceva“ (*idem* § 7).

Urmează din aceasta o concluzie importantă. Fără nici o deschidere către exterior, orice schimbare a monadei se petrece într-un impuls care se consumă exclusiv în plan interior. Situația este salvată și ieșirea din încurcătură asigurată prin „mitul filosofic“ – cum îl caracterizează Lucian Blaga – al armoniei prestabilite. Aceasta reprezintă un asemenea general, mai precis o legătură generală, care nu afectează prin intruziune individualii, îi lasă neatinși în individualitatea lor proprie, intimă, multitudinea monadelor conservându-și fiecare specificul. În virtutea geometrismului care îi animă gândirea, Spinoza va fi obligat la rigi-

dități metafizice reducând, în mod arbitrar, particularul la universal, individualul la general. Cu mai multe înclinații și disponibilități dialectice, dar și sub influența unor anumite impulsuri de tip baroc ale gândirii sale, Leibniz caută și de data aceasta armonia unui acord în care universalul să fie prezent fără a restrânge sau constrânge particularul, fără a-l extermina sau sacrifica în favoarea universalului. În fiecare petec de realitate, fie el cât de mic și lipsit de importanță, universalul și particularul, generalul și individualul sunt dați împreună. „Fiecare porțiune a materiei poate fi concepută ca o grădină plină de plante și ca o baltă plină de pește“ (*ibidem* § 67). Grădina plină de flori sau balta umplută de pești constituie metafore ce sugerează ideea unor asemenea universali concreți în care, într-o manieră dialectică, universalul și particularul coabitează. Deși prin ideea unui universal concret transcendent trece dincolo de limitele conștiinței tragice baroce, a falsei sale dialectici care caută trecerile de la un contrariu la altul pe puntea unor nenumărate gradații infinitezimale, Leibniz înaintează, se pare, către o dialectică autentică ce proclamă unitatea și lupta contrariilor, trecerea lor unul în celălalt după modelul de gândire ce va fi elaborat mai târziu de Hegel. Și totuși, Leibniz nu accede încă la nivelul unei dialectici elaborate conceptual; expresia preferată a gândirii sale rămâne una preponderent metaforică iar nu conceptuală, înscriindu-l în perimetrul sentimentului tragicului din cadrul conștiinței baroce.

*

* *

Conceptul central pentru gândirea sa prin care încercând să explice natura monadelor sale Leibniz se leagă în

modul cel mai intim de mentalitatea epocii barocului este acela de reprezentare – „fiecare monadă creată reprezintă întregul Univers“ (*Monadologia* § 62). Proprietatea de a percepe este așezată în esența însăși a fiecărei monade. „Starea trecătoare care îmbrățișează și reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanța simplă, nu este altceva decât ceea ce numim percepție“ (*Monadologia* – § 14) – scrie Leibniz. Proprietatea de a percepe se traduce interior în capacitatea fiecărei monade de a crea reprezentări ale universului. „Orice substanță simplă îmbrățișează Universul prin percepțiile sale confuze sau simțiri, dar într-un mod care exprimă întotdeauna întreaga natură a Universului; și orice percepție prezentă tinde către o percepție nouă, așa cum orice mișcare ce o reprezintă tinde către o altă mișcare“ (*Teodiceea* – § 403). Fiecare monadă reprezintă una și aceeași realitate, același univers. Prin aceasta conținutul lor nu este însă identic, căci orice monadă realizează aceasta din unghiul de vedere al gradului de claritate sau obscuritate care îi este propriu, în conformitate cu regula propriei sale individualități – „fiecare substanță singulară exprimă întregul Univers, în felul ei“, iar „în noțiunea sa sunt cuprinse toate evenimentele sale cu toate circumstanțele lor și întregul curs al lucrurilor exterioare“ (*Disertație metafizică* – § IX). Prin reprezentarea realității de către fiecare monadă în felul ei aparte realitatea însăși se repetă pe sine la scară infinită – „Universul este oarecum multiplicat de atâtea ori câte substanțe există...“ (*Disertație metafizică* – § IX).

Datorită proprietății de reprezentare proprii monadelor se justifică și în cazul lui Leibniz metafora tipic barocă a lumii ca teatru. Lumea se înfățișează ca scenă pe care se joacă o piesă de teatru cosmică, regizată de Dumnezeu. Orice piesă de teatru capătă valoare numai prin

actul reprezentării sale, iar cele chemate să înfăptuiască această punere în scenă sunt monadele. Monadele sunt un fel de artiști ce interpretează un rol dinainte conceput de autorul divin al piesei care este Dumnezeu, fiecare jucându-și partitura în respectul propriei sale individualități. Interiorul, ceea ce provine din monade și exteriorul, ceea ce provine de la Dumnezeu, libertatea jocului și necesitatea rolului se împletesc în destinul de actor împlinit de monade. Integrarea monadelor ce nu comunică între ele în mișcarea de ansamblu a reprezentării ce se joacă pe marea scenă a lumii este asigurată de munca de coordonare a regiei lui Dumnezeu, ce dă sens și valoare fiecărui rol particular. În jocul reprezentării ca finalitate comună a tuturor monadelor actori intervine și voința lui Dumnezeu, ce prescrie regulile acestui joc astfel încât libertatea tuturor monadelor se împletește teleologic într-o armonie în care scopul este și cauză, iar cauza și scop.

*

* *

În toate domeniile realității funcționează regula perspectivică ce prevede că există un centru și în opoziție cu el o periferie. Pe baza unor iradiații ce pornesc din centru orice punct de pe această periferie este legat cu centrul. Prin intervenția unui scenariu al perspectivelor, din orice punct al periferiei se deschide un alt unghi din care poate fi văzut centrul. Astfel, de fiecare dată centrul apare altfel deși permanent rămâne același. De fapt, el se metamorfozează permanent grație variabilității perspectivelor. O specialitate a barocului rezidă pe acest motiv tocmai în

identificarea multiplelor perspective sub care poate să apară un lucru. Variabilitatea perspectivelor permite distincția tranșantă dintre esența și aparența unui lucru. Ceea ce se schimbă de fiecare dată este aparența ce se vede, în spatele căreia se păstrează neschimbată în permanență esența. Este aceeași esență sub forma a nenumărate aparențe, care o îmbracă cu fiecare ocazie într-o altă haină. Concluzia ce se impune este aceea a caracterului relativ al adevărului, exprimat de fiecare perspectivă ce se oferă asupra centrului, în timp ce singură existența centrului poate fi considerată ca ceva absolut. Într-un mod semnificativ pentru dispozițiile baroce ale gândirii lui Leibniz, comparația la care el recurge pentru a exprima ideea că orice monadă oglindește realitatea dintr-un punct de perspectivă propriu își împrumută termenii din domeniul favorit al artelor baroce, arhitectura. „Orice substanță – scrie Leibniz – este ca o lume întreagă și ca o oglindă a lui Dumnezeu, sau a întregului Univers, pe care fiecare substanță îl exprimă în felul ei, cam în felul în care un același oraș este reprezentat în mod diferit, după situațiile diferite ale celui care privește” (*Disertație metafizică* – § IX). În termeni de aceeași sugestie arhitecturală comparația este reluată în *Monadologia* – „Și așa cum același oraș, privit din laturi diferite, pare cu totul altul și este ca și multiplicat în perspectivele sale, tot astfel, datorită mulțimii infinite a substanțelor simple, avem oarecum tot atâtea universuri deosebite, universuri care nu sunt totuși decât perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade” (§ 57).

De altfel, în caracterizarea lui Dumnezeu, Leibniz recurge atât la comparația cu procedura unui geometru cât și la aceea a prestației unui arhitect. În actul creației,

Dumnezeu se comportă ca un arhitect – „care folosește locul său și terenul destinat pentru clădire în chipul cel mai avantajos, nelăsând nimic care să izbească neplăcut sau să fie lipsit de frumusețea de care este capabil“ (*Disertație metafizică* – § V). Ipostaza în care Dumnezeu apare cel mai des în fața lui Leibniz este aceea de „arhitect al mașinii Universului“ (*Monadologia* – § 97). Constanta definitorie a condiției supreme a lui Dumnezeu este chiar cea de „Dumnezeu ca arhitect“ (*ibidem* – § 89).

FRIGURILE INEITĂȚII

Cornel Mihai Ionescu

Ineismul leibnizian se exprimă, cu predilecție, prin două tipuri de reprezentări, distincte în aparență prin strategia toposurilor retorice utilizate, dar convergente, la nivelul de adâncime, într-o viziune identică despre existență și cunoaștere. Teoria preformației se întemeiază pe presuposițiile unei metafizici organiciste și seminale ce urcă în timp până la concepția stoică despre „logosul spermatic”. Prin intermediul lui Nicolaus Cusanus ea îi parvine lui Leibniz din mistica renană a goticului flamboyant și, mai precis, din gândirea lui Meister Eckhart:

„In divinis, quodlibet est in quolibet, et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio, quia Deus, ut ait sapiens, est sphaera intellectualis infinita, cujus centrum est ubique, cum circumferentia nusquam, et cujus tot sunt circumferentiae, quot puncta... Sic Deus est totus in qualibet creatura, in una, sicut in omnibus” (În lumea divinității, orice se află în orice, ceea ce este maximum se află cuprins în minimum, precum fructul în floare. Cauza constă în faptul că, după cum spune înțeleptul (*Liber XXIV Philosophorum*, tratat gnostic și hermetic din secolul al XII-lea, n.n.), Dumnezeu este o sferă inteligibilă infinită, cu centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, și care are tot atâtea circumferințe, câte puncte (centri) are... În felul acesta, Dumnezeu este cuprins în întregime în oricare dintre făp-

turile lui, în fiecare dintre ele în parte în același mod în care se află în toate la un loc).

Întrucât universul leibnizian este în mod infinit plin de suflete dar el însuși nu este însuflețit (Leibniz nu admite ipoteza unei *Anima Mundi*), el nu este centrat în jurul unei monade dominante, spre deosebire, de pildă, de stropul de untdelemn, concentrat în jurul monadei sale. Ca atare, universul este, în același timp, necentrat și saturat de centri. Din panteismul exuberant al lui Meister Eckhart, prin intermediul lui Cusanus și Pascal, Leibniz reține doar paradoxul reprezentării unui *Deus extramundanus*, conceput ca un centru ubicuu, al cărui circumferință nu se află nicăieri.

Fără ezitarea profund revelatorie a lui Pascal, care, inițial, asociase „modelul” matematic al „sferei infinite” reprezentării catafatice a lui Dumnezeu și, în a doua versiune a fragmentului, cu inspirată precauție, celei a naturii, după cum a dovedit studiul manuscriselor de către Zacharie Tourneur, Leibniz descria prin acest paradox atât lumea cât și divinitatea extramundună. Finitudinea creațiilor centrate de monadă face inoperant acest model în cazul lor. Leibniz afirmă în mod explicit acest lucru în *Dialogue avec Dobrzenski*: „La limitation des créatures: comme il est impossible qu'il y ait un cercle infini, puisque tout cercle est terminé par sa circonférence.¹ Dar chiar și în cazul unei ființe create, centrată de o monadă și, ca atare, limitată de o circumferință, cercul rămâne figura care conține un maximum de spațiu într-un minimum de perimetru.

Modelul cel mai eficient pentru a descrie ființele limitate, pentru că, centrate și circumscrise, este cel organi-

¹ Gaston Grua, *Leibniz. Textes inédits*, Paris, 1948, II, 365.

cist și embriologic, riguros orientat teleologic, menționat în prima secțiune a fragmentului citat din predica latină a lui Meister Eckhart.² Leibniz îl repetă în *Correspondența cu Arnauld*, în par. 2 din *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, în par. 14 din *Discours de métaphysique*, în numeroase secțiuni ale *Teodiceei* și, în mod exemplar și memorabil, în par. 74 al *Monadologiei*: „Originea formelor, entelehiilor și sufletelor a produs filosofilor multă încurcătură. Astăzi însă, constatându-se prin cercetări exacte asupra plantelor, insectelor și animalelor că niciodată corpurile organice din natură nu se produc dintr-un haos sau dintr-o putrefacție, ci totdeauna din seminte, în care, fără îndoială, există o anumită *preformație*, s-a ajuns la concluzia că înaintea concepției se găsesc deja, în sămânță, nu numai corpul organic ci și un suflet în acest corp, cu un cuvânt, animalul însuși; prin mijlocirea concepției, animalul acesta dobândind numai dispoziția de a se transforma adânc, pentru a deveni animalul de altă speță. Și se vede ceva asemănător chiar în afară de generațiune, de pildă, atunci când viermii devin muște și omizile fluturi”.³

Conceptul de *preformație* este analizabil în termeni de automate naturale sau corporale, în conformitate cu modelul mecanic, sau în termeni de implicație-explicație, de includere-dezvoltare, adică în termeni logici de inherență. El poate fi gândit, în sfârșit, în termeni de analiză infinitesimală, de diviziune la infinit, de încapsulări non-arhi-

² Denifle – *Archiv für Literatur – und – Kirchengeschichte des Mittelalters*, II, 571.

³ *Opere filozofice*, București, Editura Științifică, 1972, I, 523–524, (trad. de Constantin Floru).

medice de ordinii omogene, adică în termenii matematicilor de involuție. Toate aceste modalități de a gândi și analiza conceptul de *preformație* sunt, deopotrivă, întemeiate pe logica virtualului și pe matematicile infinitului. Este un loc comun în exegeza textelor leibniziene importanța calculului infinitezimal, de pildă, în toate aceste regiuni epistemice, atât pentru lanțul infinit ce permite regresia spre origine, cât și pentru natura elementului primordial. „Diferențiala” reprezintă, într-adevăr, un model optim pentru „germenii” (*semina*) preformați și încapsulați sau, în teoria percepției, pentru acele „petites perceptions”, concept fundamental al psihologiei și esteticii leibniziene și care reprezintă, în egală măsură, prepercepții și diferențiale. În toate domeniile menționate, încapsularea germenilor prefigurează și figurează în mod actual procesul infinit de explicație și de implicație: „Mai urmează încă de aici că nu există nici naștere întreagă, nici moarte desăvârșită, în sensul riguros al despărțirii sufletului de trup. Iar ceea ce numim noi *naștere* nu este decât dezvoltare și creștere, așa cum ceea ce numim noi *moarte* nu este decât contractare și diminuare”.⁴

Această înlănțuire a ființelor în *catena* (reminiscență neoplatonică și gnostică în imaginarul și în lexicul filosofic leibnizian) este infinitezimal gradată în conformitate cu acea *lex continui*, în mod universal validă în sistemul filosofului: „Les hommes tiennent aux animaux ceux-ci aux plantes, et celles-ci aux fossiles..., la loi de *continuité* exige que tous les êtres naturels ne forment qu’une seule chaîne, dans la quelle les différentes classes, comme autant d’anneaux tiennent si étroitement les unes aux autres, qu’il soit

⁴ *Monadologia*, par. 73, *op. cit.*, 523.

impossible de fixer précisément le point où quelqu'une commence ou finit, toutes les espèces qui occupent les régions d'inflexion et de rebroussement devant être *équivoques* et douées de caractères qui se rapportent également aux espèces voisines. Ainsi, l'existence des *zoophytes*, par exemple, d'*animaux-plantes*, non seulement n'a rien de monstrueux, mais il est convenable à l'ordre de la nature qu'il y en ait..."⁵

Inexistența soluției de continuitate sau a interstițiului în acest *continuum* infinit explică „echivocurile” și hibridii, fără a pune, totuși, în chestiune principiul indiscernabilelor, deopotrivă de universal ca *lex continui*. Numai în modul acesta Geniul este unic dar în număr infinit: „Il n'y a point de génie, quelque sublime qu'il soit, qui n'en ait une infinité au-dessus de lui”.

Putem urmări ascendența filosofemului leibnizian *catena* sau *culum universale* cu mult dincolo de „procesiunea” și emanatismul lui Plotin, până în ansamblul de metafore gramatologice folosite de Platon pentru a explica scrierea ca proces analog țesăturii (*symploke*). Acest aspect nu reprezintă singura reminiscență platoniciană detectabilă în lexicul tehnic al lui Leibniz. Sub aspect hermeneutic, însă, ea constituie un element esențial, întrucât pune în lumină coalescența secretă între paradigma germenului și aceea a lumii ca text (*liber mundi*), ca palimpsest sau ca cifru. În plus, ea atestă ceea ce Leibniz nu a ezitat niciodată să afirme în mod explicit, cu jactantă modestie, și anume, ascendența platoniciană a gândirii lui: „Si quelqu'un rédui-

⁵ apud Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968, 586.

săit Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'y approche un peu".⁶

În conformitate cu acest al doilea mod de exprimare a ineismului, nu lipsită, după cum am văzut, de o subtilă convergență cu cel seminal și embriologic („indecidabilul“ numit de Jacques Derrida „diseminare“ nefiind decât această paradigmă, din care a fost exclus ceea ce Leibniz numește *conatus*, adică irezistibila pulsiune teleologică), în conformitate cu modelul „gramatologic“ al ineismului, cunoașterea nu înseamnă nici măcar o funcție înnăscută, aptă să producă noțiuni, ci o *tabula*, pe suprafața căreia sunt deja imprimate noțiunile primitive cu care operează intelectul. În acest caz, gândirea reprezintă „expresia“ acestei „impresii“ tabulare. Faptul explică absența, în sistemul lui Leibniz, a unei teorii a lui „ego cogito“ și descoperirea acestei filosofii care decurge în mod necesar din aceste instaurări metodice, adică descoperirea unui domeniu transcendental obiectiv. Simplificând foarte mult, putem spune că, pentru Leibniz, lumea și gândirea reprezintă compoziții de serii sau serii de serii, adică *tabulae* combinatorii (*De Seriebus seu Tabulis*). În *De affectibus*, Leibniz definește gândirea ca intersecție sau „nod“ a două serii: „Cogitatio est duarum serierum intersectio seu nodus“.⁷ Filosofemul leibnizian „nodus“ reprezintă, de fapt, un ilustru mitologem care, de la menționata „symploke“ platoniciană până la luxurianta varietate a gnozelor, și de la antropologia lui Pascal până la structurile topologice utilizate de psihanaliza lui Jacques Lacan sub numele de „noduri

⁶ Scrisoare către Rémond, 11 februarie 1715, apud M. Serres, *op. cit.*, 558.

⁷ G. Grua, *op. cit.*, 340.

boromeene“, conferă o simptomatică și stranie coerență imaginarului subiacent metafizicii europene.

„Cartea în care toate sunt scrise“ (liber in quo omnia scripta...) dar șterse în parte reprezintă un palimpsest coextensiv lumii. Geneza însăși este prescrisă, iar autorul ei citește în el *uno intuitu*, printr-un singur act de intelecție noetică, toate caracterele imprimare ale combinatoriei care instituie lumea. Leibniz explică în diverse feluri lacunele palimpsestului pe care doar inteligența supramundună îl citește în mod instantaneu și exhaustiv. Uneori, natura însăși refuză o *ex-plicatio* totală, o desfacere completă a tuturor „pliurilor“ ei. În acest caz, palimpsestul lacunar devine un „cifru“ și, ca atare, afirmă Leibniz, „les observations ne sauraient être trop multipliées, pour donner plus d’occasions à les raison de déchiffrer ce que la nature ne nous donne á connaître qu’à demi. L’art de découvrir les causes des phénomènes ou les hypothèses véritables est comme l’art de déchiffrer“.⁸

Alteori, Leibniz explică lacunele palimpsestului nu printr-un proiect al naturii de a persevera în *scriptură*, adică într-o scriitură încriptată (fie și numai parțial) ci prin faptul contingent al intermitenței memoriei, mod de intruziune a hazardului în funcționarea unui dispozitiv în sine optim: „Ce qui est une fois arrivé à l’âme lui est éternellement imprimé, quoique cela ne lui revienne pas toutes les fois à la mémoire“.⁹

În mijlocul unui text despre preexistența germenilor, *Causa Dei*, confirmând coalescența paradigmei seminale

⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ediția C.I. Gerhardt, Berlin, V, 1885, 374).

⁹ *Ibid.*, 232.

cu cea gramatologică a palimpsestului, printr-un genial presentiment al raportului dintre informație și genetică, Leibniz sugerează că lacuna este doar provizorie (altfel, ea ar bloca *conatus*-ul teleologic al germenului) și se explică prin natura în mod fatal temporală, dianoetică și discursivă a rațiunii umane: „La raison est enfermée dans l'âme sous la forme d'un acte scellé portant effet ultérieurement“. Un „act pecetluit“ în mod „provizoriu“ reprezintă un germen blocat pentru un timp în capsula care îl reține doar pentru a-l proiecta mai eficient pe traiectoria *telos*-ului ce se cere împlinit. Ceea ce mai sus părea datorat ingerinței hazardului nu este decât un efect de *cribratio*, adică de „cernere“, de selecție și înseriere în secvența discursului a elementelor „imprimare“ în totalitate și de la început în suflet.

Hazardul, pe care *Teodiceea* îl reduce la pură și simplă „ignorare a cauzelor care-l produc“, îndeplinește cel puțin o dată, în opera lui Leibniz, funcția de revelator al absurdității ipotezei că viața ar fi un vis, într-un paralelism plin de semnificații cu aceeași ipoteză formulată de Descartes și cu funcția propedeutică pe care „le Malin Génie“ o îndeplinește în lentă și dificilă instaurare a certitudinii carteziene. Ipoteza, plauzibilă din punct de vedere metafizic, a „vieții ca vis“ îndelungat este la fel de absurdă ca și aceea a irumpției hazardului în logica impecabilă a combinatoriei care dictează „cartea lumii“: „Il n'est pas impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable, comme la vie d'un homme; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait, par hasard, en jettant pêle-mêle les caractères d'imprimerie“.¹⁰

¹⁰ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, II, 2.

Hermeneutul-monadă află în timp că lacunele palimpsestului lumii, făgăduit dintru început intelecției exhaustive, sunt solubile cu timpul. *Monas monadum*, hermeneutul divin înlătură pecetea, descriează cifrul și citește cartea lumii, scrisă de el însuși, printr-o exhaustiune instantanee. În mod doar aparent paradoxal, în gândirea lui Leibniz, tocmai această exemplară imposibilitate a hermeneuticii umane reprezintă condiția ei de posibilitate, adică „transcendentalul“ ei, în toate accepțiile acestui termen.

COMPUNERE ȘI CONTINUITATE

Adrian Niță

Există numeroase fragmente leibniziene în care se afirmă continuitatea fenomenelor.¹ Iar faptul cel mai uimitor este că există o unitate și o consecvență impresionantă în afirmarea acestei idei de-a lungul întregii sale opere, la fel cum există de altfel în privința majorității ideilor sale.

Ne propunem în prima parte a studiului nostru să insistăm asupra unei dileme pe care o generează această teză, apoi, în partea a doua, vom schița o soluție, pe care o vom dezvolta prin intermediul unei aplicații în partea a treia, pentru ca în ultima parte să facem câteva considerații succinte asupra ontologiei leibniziene.

1. Dilema compoziției apare chiar în debutul celei mai cunoscute și mai influente lucrări leibniziene, *Monadologia*:

„1. *Monada*, despre care vorbim aici, nu este altceva decât o substanță simplă, care intră în tot ce e compus; simplă, adică fără părți.”¹

2. „Și trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decât o îngrămădire, adică un *agregat* al celor simple.”²

¹ G.W. Leibniz, *Opere filozofice*, Edit. Științifică, București, f.d. [1972], (presc. *Opere*), p. 57, 359, 388.

² *Ibidem*, p. 509.

Având în vedere fragmentul citat s-ar putea crede că ilustrul filosof din Hanovra se folosește de un argument de felul celui următor:

există compuși;

dacă există compuși, atunci există simpli;

deci, există simpli.

Argumentul, bazat pe un binecunoscut MP (modus ponens) pare să fie logic corect. Dar observăm de îndată că premisele nu pot fi împreună adevărate, în același timp și sub același raport. Deoarece, din premisa 1 și din principiul continuității (la care ne vom referi mai jos) vom ajunge în mod inevitabil la regresul la infinit al substanțelor compuse, și nu va mai fi nevoie, prin urmare, de substanțe simple. Dacă regresul la infinit al substanței compuse este posibil, atunci premisa 2 este falsă. Prin urmare, argumentul continuității este fals.

Ajungem în felul acesta la dilema compoziției. Dacă monada „intră” în substanța compusă înseamnă că substanțele compuse sunt alcătuite din substanțe simple. Dar cum ar putea o substanță compusă să fie alcătuită din substanțe simple? Cum ar putea, de exemplu, o piatră, un organism sau o ființă vie (pentru a folosi o parte din clasificarea agregatelor realizată de N. Rescher ³ să fie alcătuite din substanțe simple? Pe de altă parte, cum ar putea o substanță simplă să intre în alcătuirea unei substanțe compuse? Cum ar putea monada, substanța simplă prin definiție, să alcătuiască o piatră, de exemplu, un organism sau o ființă vie?

³ N. Rescher, *Leibniz, An Introduction in his Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 78.

2. În numeroase pasaje ⁴ Leibniz vorbește de existența a două faimoase labirinturi în care rațiunea umană se rătăcește adesea. Unul privește marea problemă a libertății și necesității, iar celălalt problema continuității și a indivizibilelor. Calea de ieșire din labirintul compoziției continuului ⁵ este oferită de principiul continuității sau *lex continuitatis*. ⁶ Vom folosi și noi prin urmare acest veritabil fir al Ariadnei pentru a nu ne rătăci prin labirintul gândirii marelui filosof.

Principiul continuității, de a cărui paternitate filosoful se mândrea încă din tinerețe, a fost fundat în jurul anului 1673, prin introducerea metodei infinitesimale ⁷, și formulat pentru prima oară în 1687, într-o scrisoare către matematicianul francez P.Varignon. Principiul continuității, veritabil principiu metafizic ce ocupă un loc important în sistemul principiilor leibniziene, susține existența unei legături între lucruri, care, deși diferite, sunt legate într-o serie continuă:

„Legea continuității cere ca atunci când determinațiile esențiale ale unei ființe se apropie de acelea ale unei

⁴ *Opere*, pp. 78-79, 215; G.W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, (hrsg. C.J. Gerhardt), Wiedmannsche Buchhandlung, Berlin, vol. 6, 1885, p. 29 (presc. G. 6.29).

⁵ *Opere*, p. 78, 215; G. 6.29

⁶ G. 4.375

⁷ I. Mittelstrass, *Leibniz and Kant on Mathematical and Philosophical Knowledge*, în K. Okruhlik, J.R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, D. Reidel Publ., Dordrecht, 1985, pp. 239-240.

alte ființe, toate proprietățile celei dintâi se apropie și ele, treptat, de proprietățile celei din urmă.“⁸

În felul acesta trecerea de la o stare la alta, de la un loc la altul sau de la o formă la alta este o trecere continuă, neîntreruptă, fără salturi, întrucât „nici o trecere nu se face prin salt“.⁹ Legea continuității stabilește înșiruirea ordonată a elementelor unei serii, oferă principiul de succesiune al operațiilor, ajungându-se astfel la o bine cunoscută formulă (după cum consideră E. Cassirer¹⁰): „*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinato*.“¹¹

Departate de a se contrazice, chiar și atunci când afirmă: „În realitate, materia nu este ceva continuu, ci ceva discret, divizat în mod actual la infinit“,¹² Leibniz susține continuitatea fenomenelor.

Revenind la dilema continuității, putem afirma că aceasta își are soluția în distincția dintre părți ideale și părți actuale. A diviza un lucru actual în părți ideale sau un lucru ideal în părți actuale înseamnă a încălca principiul continuității, și a ajunge inevitabil la o rătăcire prin labirintul compoziției continuului, deoarece „în ideal sau continuu întregul este anterior părților, așa cum unitatea aritmetică

⁸ G.W. Leibniz, *Mathematische Schriften* (hrsg. C.J. Gerhardt), Georg Olms, Hildesheim, 1971, vol. 6, p. 134 (presc. n.6.134). De asemenea n.6.105.

⁹ G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (hrsg. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Darmstadt, 1923, sechste Reihe, sechster Band, p. 56 (presc. A.6.6.56).

¹⁰ E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 234.

¹¹ M.1.9.

¹² Opere, p. 418.

este anterioară fracțiilor“, părțile nefiind în acest caz decât potențiale, pe când în real simplul este anterior întregului,¹³ părțile fiind în acest caz actuale.

Prin urmare, o substanță compusă (ce trebuie văzută ca un întreg actual) poate fi divizată la infinit, respectă întru totul principiul continuității, dar divizarea nu ne va conduce vreodată la aflarea părții ultime, absolut simple a acesteia.

3. Înainte de a vorbi despre substanța simplă vom face un mic ocol prin teoria leibniziană a spațiului și a timpului. În rezumat, putem afirma că aceasta susține următoarele trei idei: 1. spațiul și timpul sunt relaționale, sunt relații ori ordonare de relații, și nu sunt entități fizice; 2. spațiul și timpul sunt ideale; 3. spațiul și timpul sunt continue.

Observând că principiul continuității este prezent și aici ne punem problema dacă spațiul și timpul, ca entități ideale, se pot aplica la fenomene, iar dacă se pot aplica, este oare continuitatea spațiului și a timpului de același fel cu continuitatea fenomenelor?

În literatura secundară din ultimele două decenii au fost date acestor întrebări răspunsuri diferite, ce ajung chiar și până la negarea spațiului și timpului relativ leibnizian. Astfel, bine cunoscutul filosof american N.Rescher consideră că spațiul ca ordonare a lucrurilor coexistente duce la afirmarea ideii spațiului ca spațiu metafizic, în vreme ce spațiul perceput este un spațiu fenomenal.¹⁴ De

¹³ G.3. 622.

¹⁴ N.Rescher, *op. cit.*, p. 87.

asemenea, timpul este considerat de natură ideală: unul privat, intramonadic, al fiecărei substanțe compuse, și altul public, intermonadic.¹⁵ Un alt comentator american, R. Arthur, consideră că Leibniz a conceput relațiile ca aplicându-se numai fenomenelor, că timpul ca structură de relații caracterizează doar stările monadice, și numai derivat este prezent ca structură de relații între fenomene.¹⁶ Mai mult, J.E.McGuire apreciază că timpul se aplică doar continuului ideal, ajungând astfel la acceptarea unei succesiuni discrete de momente temporale. În acest fel se face o distincție netă între o succesiune reală de momente, gândită discontinuu, și continuitatea temporală. Ordonarea temporală a fenomenelor, distinctă, după J.E.McGuire, de timpul ideal, duce la ideea existenței a două concepte distincte de timp, unul relațional și altul nonrelațional.¹⁷ Pe de altă parte, făcând distincție între continuul perceptual și continuul ideal precizează faptul că doar continuul ideal este cu adevărat continuu, pe când continuul perceptual este doar aparent continuu. Lucrurile întinse, perceptibile sunt în realitate o pluralitate de substanțe ce apar întinse și continue, fiind de fapt discrete.¹⁸

Cele trei concepții prezentate ajung la ideea că spațiul și timpul sunt de natură duală și se aplică, exclusiv

¹⁵ *Ibidem*, p. 88.

¹⁶ R.Arthur, *Leibniz' Theory of Time*, în K.Okruhlik, J.R.Brown (eds.), *op. cit.*, pp. 265-267, 300-301.

¹⁷ J. E. McGuire, „Labyrinthus continui”: *Leibniz on Substance, Activity, and Matter*, în V. Chappell (ed.), *Essays on early modern philosophers*, vol. 12, *G.W. Leibniz*, Garland Publ., New York, London, 1992, p. 46.

¹⁸ *Ibidem*, p. 36.

sau neexclusiv, continuului ideal. Să observăm că toate comentariile ce ajung la afirmarea dualității au o presuposiție comună: dualitatea dintre lumea monadelor și lumea fenomenelor. Este însă, după părerea noastră, o presuposiție falsă. Și drept dovadă stau numeroasele fragmente în care se fac referiri indubitabile la unitatea existenței. Considerăm ontologia leibniziană ca fiind de natură monistă, centrată pe ideea existenței monadei, singura entitate ce are existență reală, care este de natura forței, este simplă, este indivizibilă, și este expresia unei structuri de potențialitate. Prin urmare nu se poate susține ideea dualității spațiului și timpului, și nici teza aplicabilității lor la continuul ideal. Continuitatea spațiului, afirmată în numeroase fragmente, ¹⁹ susține faptul că părțile spațiale ale lucrurilor sunt legate unele de altele în temeiul unui principiu intern, ce dă seama de unitatea întregului. Trecerea de la o parte la alta se face treptat, fără goluri sau salturi. La fel, timpul se prezintă sub forma unei curgeri continue, uniforme. ²⁰ În privința divizibilității trebuie să afirmăm, ca și mai sus, faptul că aceasta nu contravine continuității, deoarece este o împărțire datorată subiectului, din rațiuni cognitive. Faptul că lucrurile reale au existență în timp, au devenire sau istorie nu înseamnă că aceste lucruri au părți temporale sau că sunt compuse din părți temporale. La fel, în ceea ce privește divizibilitatea spațială a entităților reale.

Am făcut acest ocol tocmai pentru a pune în evidență următoarea idee: continuitatea spațiului și timpului diferă de continuitatea lucrurilor reale în sensul că spațiul și timpul, dacă este să vorbim de divizibilitatea acestora, presupun părți posibile, în vreme ce entitățile din lumea reală

¹⁹ Printre care menționăm G.2. 183, G.2. 379.

²⁰ A.6.152, G. 2.221.

presupun părți actuale. A confunda părțile posibile cu părțile actuale, sau a căuta părți actuale acolo unde nu există decât părți posibile (cum este cazul spațiului și timpului), ori a căuta părți posibile acolo unde nu sunt decât părți actuale (în cazul lucrurilor reale), reprezintă o rătăcire inevitabilă prin labirintul compoziției continuului.

4. Revenind la substanța simplă putem evita dilema compoziției, afirmând că substanța simplă nu intră în compunerea substanței compuse. Substanța simplă nu este ca o cărămidă ultimă a arhitecturii existenței ce ar compune lucrurile existente din infinite elemente simple. Dar, dacă fenomenele nu sunt compuse din monade, substanțe simple prin definiție, care să fie atunci relația substanței simple cu substanța compusă? Găsim un răspuns în fragmentul următor: „Vorbind însă riguros materia nu este alcătuită din unități constitutive, ci rezultă din acestea, materia sau masa extinsă nefiind decât un fenomen care își are temeiul în lucruri.”²¹ Unitățile substanțiale nu sunt părțile, ci fundamentul lucrurilor. Prin aceasta se explică, după părerea noastră, unitatea sistemului ontologic leibnizian și monismul ontologic pe care îl presupune. Existența monadelor, cu diferitele sale desemnări echivalente: atomi substanțiali, unități adevărate, atomi formali, ca nuclee de potențialitate, ca temei ultim și nu ca o cărămidă a arhitecturii lumii, constituie o presuposiție fundamentală, ce se simte, acolo unde nu este prezentă explicit, în întreaga operă leibniziană. Este presuposiția ce susține afirmarea unității întregii existențe, Leibniz punând în acest fel semnul egalității, urmând o îndelungată tradiție filosofică, între *unum* și *ens*.

²¹ *Opere*, p. 409.

VIEȚILE PARALELE ȘI ANTIPARALELE ALE LUI LEIBNIZ ȘI NEWTON

Alexandru T. Balaban

Introducere

Secolul XVII are o semnificație deosebită în istoria civilizației fiindcă marchează ceea ce numim Revoluția Științifică. Renașterea însemna redescoperirea unor cunoștințe ale secolelor trecute, însă marile noi descoperiri în știința și crearea paradigmelor pe care se bazează știința modernă aparțin cu precădere acestui secol al XVII-lea.

Începută de Copernic (1473-1543), stabilirea teoriei heliocentrice de către Kepler (1571-1630) și Galilei (1564-1642) aparține acestui secol. Același lucru se poate spune despre metoda științifică (bazată pe experiment și nu pe dogme ori pe filosofia aristotelică), ale cărei principii de bază au fost enunțate de Francis Bacon (1561-1626) și René Descartes (1596-1650).

Însă cele două mari figuri ale științei secolului XVII sunt fără îndoială Newton și Leibniz. Între acești titani au fost multe asemănări, dar și multe diferențe – precum și cea mai celebră controversă asupra priorității din istoria științei. Cel mai bine se pot exprima aceste asemănări și deosebiri prin două tabele sinoptice, care vor fi apoi comentate.

Comentarii asupra primei tabel

1-4. Sunt frapante multe detalii biografice paralele între Leibniz și Newton (care s-a născut cu patru ani mai devreme și a murit cu 11 ani mai târziu, trăind deci cu 15 ani mai mult).

În calitate de profesor la Cambridge, locuind în atmosfera austeră a colegiului Trinity, Newton n-avea libertatea să se însoare, în timp ce la Leibniz aceasta a fost o opțiune personală.

5. Deși Leibniz n-a construit cu mâna lui aparate, el a fost un inventator aproape la fel de prolific ca și Leonardo da Vinci, demonstrând în Anglia și Franța (patria lui Pascal) prima mașină de calcul numeric, grație căreia a fost ales ca membru la Royal Society (1673) și Académie des Sciences (1700). Experimentele de chimie ale lui Leibniz, care a aparținut câțiva ani unei Societăți de alchimie, s-au concentrat asupra reproducerii metodei de obținere a fosforului (ce avea să fie recunoscut ca element abia peste 150 de ani de către Lavoisier și care prin faptul că, fără încălzire, emitea lumină, crea un mare mister); procedeul pentru fosfor, descoperit de Brand, era complicat, plecând de la circa o tonă (un metru cub) de urină ce era concentrată prin fierbere, iar reziduul era apoi calcinat și sublimat.

Newton construia el însuși diverse instrumente și, experimentând cu prisme și lentile, a descoperit că lumina albă poate fi descompusă și recompusă. El a demonstrat în fața Societății Regale telescopul cu reflexie mult mai performant decât telescoapele anterioare (ceea ce i-a adus alegerea ca Fellow în 1672, cu un an înaintea alegerii lui Leibniz) și culorile corpurilor subțiri. Preocupările de

chimie și alchimie ale lui Newton au fost mult mai ample și îndelungate (peste 30 de ani) decât ale lui Leibniz, dar majoritatea manuscriselor sale din acest domeniu au ars într-un incendiu, care se pare că a fost provocat de o lumânare răsturnată de câinele casei când Newton nu era acasă. Din cauza acestui incendiu a trebuit să rescrie *Optica*, dar lucrările despre acustică s-au pierdut iremediabil, iar Newton a suferit 2-3 ani de o criză psihologică depresivă. El a publicat un singur articol de chimie privind natura acizilor, dar celelalte lucrări de chimie au fost toate distruse de incendiu.

6. Religiozitatea lui Leibniz, care a fost atât în serviciul unor case domnitoare catolice cât și ale altora protestante, l-a împins spre o încercare de unificare a bisericilor europene și spre lucrări teologice. În „*Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*” (Amsterdam, 1710) Leibniz argumentează că trăim în cea mai bună din lumi posibile grație bunătății divine, că avem datoria să începem cu autoperfecționarea și să cunoaștem din ce în ce mai bine natura. Leibniz concepea știința drept cea mai bună cale de a realiza preceptele morale rezultate din filosofia creștină.

La fel de bun cunoscător al Bibliei ca și Leibniz era și Newton. Profesorul și predecesorul său la Trinity College, Isaac Barrow, a fost preot; el a făcut un gest neobișnuit: câțiva ani după numirea sa ca profesor la catedra de matematică înființată de Henry Lucas la Trinity College din Cambridge, Barrow a acceptat să devină capelan al curții londoneze, cedând această catedră discipolului său, Newton, care avea doar 27 de ani, și care a rămas acolo profesor timp de 30 de ani. Se pare că la moartea lui Barrow, Newton n-a acceptat oferta de a-i urma lui Barrow

în cariera de cleric. În scrierile sale religioase, din care puține au fost publicate în timpul vieții sale, Newton reflectează asupra multor aspecte religioase, din care unele sunt legate de divergențele ce au dus la Reformă. Mulți ani, Newton s-a aplecat asupra problemelor de cronologie încercând să împace datele biblice cu descoperirile arheologice ce aveau loc în acea perioadă. *Cronologia vechilor împărății corectată*, apărută în 1728, la un an după moartea lui Newton, se datorează, ca o ironie a sorții, unei încercări de împăcare între Leibniz și Newton provenită din cercurile apropiate casei domnitoare de Hanovra, chemată din 1714 la tronul Angliei. Manuscrisul inițial privind această cronologie, la care Newton lucrase vreo 40 de ani, apăruse în franceză cu greșeli și fără permisiunea autorului în 1725, astfel că Newton s-a văzut nevoit să redacteze versiunea corectată, care a apărut postum.

7. Controversele științifice erau la modă în secolele XVI și XVII, fiindcă încă nu se stabilise un mod curent al priorităților în știință. Puținii savanți și universitari aflau în special prin corespondență despre descoperirile curente, fiindcă nu se obișnuia să se publice lucrări fragmentare pe parcursul descoperirilor, sau acestea erau publicate doar ca o frază cifrată. Abia în secolele 16 și 17 au apărut primele academii de știință, Accademia del Cimento (Florența, 1657), Royal Society (Londra, 1660), Académie Royale des Sciences (Paris, 1666), Societatea de Științe (Berlin, 1700), Academia Rusă de Științe (St. Petersburg, 1725). Academia Franceză fusese creată ca for de consacrare de Richelieu în 1635, iar primele asemenea Academii din lume luaseră ființă în Italia, dar avuseseră o viață scurtă. În jurul anilor 1680-1690 începeau să apară și primele reviste științifice cu sesiuni și dări de seamă despre comunicări:

Acta eruditorum la Leipzig, *Transactions of the Royal Society* la Londra, *Journal des Sçavans* la Paris, precum și periodice italiene care nu au relații directe cu tema tratată aici (*Rendiconti*, *Comptes Rendus*, *Proceedings*).

8. Newton a mai avut controverse privind priorități științifice cu Hooke asupra problemelor de optică și cu Flamsteed asupra unui catalog stelar. La rândul său, Leibniz a avut dispute cu Tschirnhaus.

9. Situația materială a lui Leibniz a fost mai precară decât cea a lui Newton care a dus o existență aproape monahală la Cambridge, dar suficient de îndestulată. Mai târziu (1696-1727), ca păstrător al monetăriei (Warden of the Mint), situația lui materială s-a ameliorat, iar drepturile de autor după apariția edițiilor 2 și 3 ale *Principiilor* le-a cedat editorului. Lui Newton i se datorează rebaterea tuturor monedelor engleze cu inscripții ori zimți pe margini, înlăturând astfel numeroasele monede de argint ciuntite ori falsificate, de greutate mai mică; ca răsplată, în 1699 a fost numit director al monetăriei (Master of the Mint).

Din contră, Leibniz a cunoscut perioade în care a fost nevoit să-și întrerupă activitatea (de exemplu la Paris în 1676), ca să preia slujbe la curți princiare ce puteau să-i asigure existența și posibilitatea de a-și îndeplini proiectele. În îndeplinirea sarcinii de a scrie istoria casei domnitoare a Welfilor a lucrat 30 de ani, ajungând cu această istorie până în anul 1005.

Controversa între Newton și Leibniz

Probabil că în istoria științei nimic nu se compară cu celebra controversă între Newton și Leibniz asupra calculului infinitezimal, denumit de Newton calculul fluxiuni-

lor, iar de Leibniz calculul diferențial. Ideile erau aceleași, diferind doar prin terminologie și notație; s-au păstrat termenii și notațiile propuse de Leibniz. Este aproape cert că Leibniz văzuse la Londra în 1676 primele manuscrise ale lui Newton, iar în 1677 ei doi au schimbat câteva scrisori, însă dezvoltarea ulterioară a ideilor a evoluat simultan și independent. Prima ediție a *Principiilor* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687) s-a epuizat în 1691. În această ediție, Newton scria că zece ani mai înainte el corespundase cu Leibniz, menționând că „celebrul savant mi-a răspuns că și el ajunsese la o metodă asemănătoare care se deosebește prea puțin de a mea, și aceasta numai prin termeni și reprezentarea formulelor“. Probabil că Newton a publicat atât de târziu rezultatele sale matematice pe care le avea terminate de mult timp, fiindcă fusese absorbit de experiențele de optică, dar chiar și publicarea cărții sale despre optică a întârziat foarte mult (trei ediții în engleză în 1704, 1717 și 1721, și o ediție în latină în 1706).

Leibniz și-a publicat în „Acta Eruditorum“ studiile privind calculul diferențial în 1684, iar cele privind calculul integral în 1686, încheindu-și cu aceasta activitatea matematică; din păcate, numele lui Newton nu este deloc amintit în primul memoriu, și numai marginal în al doilea.

Între 1690 și 1700, noua analiză în formularea lui Leibniz a fost intens aplicată în Franța de frații Jacob și Johann Bernoulli și de marchizul l'Hôpital. În 1693, Leibniz i-a scris lui Newton, iar în răspunsul său amical Newton scria „prieteniile îmi sunt mai scumpe decât descoperirile matematice“.

Din păcate, conflictul latent a fost atârnat de mândria națională și de interesele particulare ale unor terțe persoane. Englezii îi cereau lui Newton să-și afirme priori-

tatea, dar el continua să tacă. Matematicianul genovez Fatio de Duillier fusese prieten apropiat cu Leibniz, dar se certase cu acesta; ca răzbunare, Fatio a dat publicității în 1699 o cărțuție în care afirma prioritatea lui Newton și făcea o aluzie de plagiat la adresa lui Leibniz. Controversa s-a agravat când în *Optica* lui Newton (doar în ediția din 1704, au fost incluse (cu o notă explicativă în prefață) două capitole care descriau calculul infinitezimal, cu amănunte ce nu fuseseră tratate în *Principii*. O recenzie anonimă în „Acta Eruditorum” a *Opticii* îl acuză pe Newton de a-l fi plagiat pe Leibniz. Englezul John Keill a publicat în 1708 o replică în care-l acuză direct de plagiat pe Leibniz.

În 1712 Societatea Regală din Londra numește o comisie care să ancheteze această controversă, iar comisia care-l includea pe Halley, apropiat de Newton, a opinat în favoarea acestuia. Nici moartea lui Leibniz n-a pus capăt controverselor. În condițiile ulterioare ale *Principiilor*, publicate în timpul vieții lui Newton, a fost eliminată recunoașterea meritelor lui Leibniz.

Astăzi se crede că ideile s-au dezvoltat independent, deși descoperirile lui Newton le antedatează cu câțiva ani pe cele ale lui Leibniz.

Notăția lui Leibniz n-a fost adoptată în Anglia decât peste un secol, ceea ce a întârziat dezvoltarea analizei în Anglia.

Comentarii la tabela a doua

1. Multilateralitatea lui Leibniz contrastează cu preocupările mult mai grupate ale lui Newton. În matematică, Leibniz a trebuit să se formeze singur; întâlnirea și dis-

cuțiile lui cu Huyghens și cu Tschirnhaus au fost hotărâtoare în această formare; cu ultimul, relațiile s-au răcit în urma publicării de către acesta a unor rezultate pe care Leibniz le considera ca fiind ale lui.

Leibniz este inventatorul calculului binar, și ca atare poate fi considerat drept precursor al informaticii actuale, al logicii matematice și al algebrei booleene. Mașina sa de calcul demonstrează atașamentul său față de ideea combinării științei cu aplicațiile ei („theoria cum praxi“). El a aplicat seriile matematice și analiza combinatorială la probleme ale tehnicii, calculului probabilităților și statisticii.

2-4. Activitatea lui Leibniz se întinde pe o arie mult mai amplă de preocupări și spațiu decât a lui Newton, care n-a făcut călătorii mai lungi de 200 km, cât separau cele trei locuri unde și-a petrecut viața: Grantham (unde s-a născut Newton la data când murea Galilei), Cambridge și Londra.

Cunoașterea multor limbi clasice și contemporane i-a permis lui Leibniz să-și facă prieteni în Franța (el chiar spera să devină o „amfibie franco-germană“) și în Olanda, și să întrețină o corespondență cu oameni de vază din multe țări și continente. A încercat, fără să reușească, să-l determine pe Ludovic al XIV-lea să-și îndrepte cuceririle militare spre Egipt (cum a făcut ulterior Napoleon) în scopul de a evita invadarea Țărilor de Jos. A publicat în două ediții o carte privind China, în speranța răspândirii creștinismului și a schimburilor culturale, folosind Rusia ca o punte spre China. A avut două întrevederi în Germania cu Petru cel Mare, convingându-l să înființeze Academia Rusă de Științe în capitala înființată de acesta, dar a murit înainte de

a-și vedea împlinită această dorință. A contribuit la înființarea Academiei de Științe din Berlin, dar, deși a prezidat-o, Kaiserul nu i-a acordat conducerea „de factu”.

5. Filosofia lui Leibniz este mult mai cuprinzătoare decât a lui Newton; la ultimul, filosofia este un instrument al cunoașterii, la Leibniz știința este un instrument al filosofiei. Teoria monadelor, îngemănată cu religia (oricât de eretică putea fi considerată această îngemănare) l-a făcut pe Leibniz să postuleze felurite ipoteze. El nu putea accepta acțiunea la distanță fără a se întreba cum are ea loc; poate de aceea el n-a putut intui legea atracției universale.

Din contră, Newton adoptă deviza de a nu se baza pe ipoteze, abținându-se de la a specula cum se atrag corpurile la distanță, atunci când formulează legea gravitației universale. Mai categorică decât afirmația „Hypotheses non fingo” din ediția a doua a *Principiilor*, este fraza „Ego vero incerta certis miscere nolo” (eu nu vreau să amestec lucrurile sigure cu cele nesigure) scrisă de Newton în 1671. Pe de altă parte, Newton nu ezită să discute despre eter și despre particule luminoase.

6. Anexa A. este o bibliografie selectivă a puținelor scrieri publicate în timpul vieții de Leibniz. El a lăsat o imensă operă (din fericire păstrată) ce este în mare parte publicată sau în curs de publicare la câteva edituri și societăți științifice din Germania. În anexa B. se prezintă o bibliografie selectivă asupra vieții și scrierilor lui Leibniz.

Newton a publicat și mai puțin decât Leibniz; doar Darwin, în istoria științei, a mai întârziat atât de mult cu publicarea rezultatelor sale; probabil că amândoi au înțeles răspunderea imensă pe care și-o asumau răsturnând vechile paradigme și încercau să tergiverseze momentul acesta.

9. Ca membru al Parlamentului englez reprezentând universitatea în 1688-1689, pare-se că singura intervenție a lui Newton a fost rugămintea să se închidă geamul prin care-l trăgea curentul. În 1703, Newton a fost ales președinte ale Societății Regale (Royal Society), iar în 1705 regina Angliei l-a înnobilit (knight). După moartea sa, lui Newton i-au fost organizate funeralii pentru înmormântarea din Westminster Abbey.

Leibniz a murit la Hannover, iar mormântul său este în Neustädter Kirche. Doar secretarul Eckhart a venit la înmormântare. Moartea lui Leibniz n-a avut decât o neînsemnată menționare din partea secretarului perpetuu al Academiei de Științe din Paris, Fontenelle.

Încheiere

Destinul a vrut ca doi oameni atât de asemănători și atât de diferiți să-și intersecteze traiectoriile la granița dintre secolele XVII și XVIII. Abia secolele următoare au putut înțelege în toată amploarea ei măreția creațiilor acestor două genii ale omenirii. Deși aceste creații au fost ulterior completate prin noi paradigme, ele dăinuiesc încă, cu corecturile aduse de teoria relativității, cu încercările de a pune în evidență gravitonii și undele gravitaționale, și cu aplicațiile calculului binar în calculatoarele electronice. Astăzi măsurăm forța în newtoni. Dacă cibernetica ar fi fost inventată în Germania, poate că n-am fi măsurat informația în biți ori Bytes, ci în unități care ar fi trebuit să perpetueze numele lui Leibniz.

Anexă

A. Lucrări publicate de Leibniz în timpul vieții

Disputatio metaphysica de principio individui, Leipzig (Colerus) 1663.

Dissertatio de arte combinatoria, Leipzig (Fick und Seubold) 1666.

Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Frankfurt (Zunner) 1667.

Specimen demonstrationum politicarum pro elegendo rege Polonorum, Wilna [Königsberg], 1669.

Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, Libri IV. Frankfurt (Sande) 1670.

Hypothesis physica nova, Mainz (Küchler) 1671.

Theoria motus abstracti seu Rationes motuum universales, a sensu et phaenomenis independentes [Mainz 1671].

Caesarini Fürstenerii de Jure suprematus ac legationis principum germaniae [1677].

Nova methodus pro maximis et minimis. În: „Acta eruditorum“, Octombrie 1684, pp. 467-473.

Meditationes de cognitione, veritate et ideis. În: „Acta Eruditorum“, Noiembrie 1684, pp. 537-542.

Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii. În: „Acta Eruditorum“, martie 1686, pp. 161-163.

Tentamen de motuum caelestium causis. În: „Acta Eruditorum“, februarie 1689, pp. 82-96.

Codex juris gentium diplomaticus. Hannover (Ammon) 1693.

Specimen Dynamicum, pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis. În: „Acta Eruditorum“, Aprilie, 1695, pp. 145-157.

Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, ausi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps. În: *Journal des Sçavans*“, 27 iunie, 1695, pp. 294-300 și 4 iulie 1695, pp. 301-306.

Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura, 1697; ediția a doua completată, 1699.

De ipsa natura, sive De vi insita, actionibusque creaturarum; pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque. În: „Acta Eruditorum“, septembrie 1698, pp. 427-440.

Scriptores rerum Brunsvicensium. Părțile I-III. Hannover (Förster) 1707-1711.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam (Troyel) 1710.

B. Bibliografie selectivă asupra vieții și creației lui Leibniz

H.Hect, *G.W. Leibniz, Mathematik und Naturwissenschaften in Paradigma der Metaphysik*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1992.

H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Ind. Ed., Cambridge Univ. Press, 1990.

B. Finster, G. Van der Heuvel, *G. Gottfried Wilhelm Leibniz*, Rowolt, Hamburg, 1990.

D. Döring, *Der junge Leibniz und Leipsig*, Akademie Verlag, Leipzig, 1996.

H. Peters, *Leibniz als Chemiker*, Arch. Gesch. Naturwiss und Technik, 1912, 4.

E.J. Aiton, *Leibnitz, a Biography*, Bristol & Boston, 1985.

H.H. Holz, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Leipzig, 1983.

G.W. Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe editate de Academia Prusiană de Științe, Darmstadt, Leipzig, Berlin, 1923 și anii următori.

G.W. Leibniz, „Opera Omnia“, editată de L. Dutens, Geneva, 1768, 6 volume.

G.W. Leibniz, „Mathematische Schriften“, editate de C.I.Gerhardt, Halle, 1849, 1863, retipărite de G. Olms, Hildesheim, 1971, 7 volume.

„Leibnizens gesammelte Werke aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover“, editate de G.H. Pertz, Hannover, Berlin, Halle, 1843-1863.

Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover, editate de O. Klopp, Klindworh Hannover, 1864-1884, 11 volume.

Newton, Leibniz and the Leibnizian Tradition, in „From the Calculus to Set Theory“, editată de I. Gratton-Guinness, London, 1980.

C.H. Edwards, *Historical Development of the Calculus*, Berlin, 1982.

K. Fischer, *Leibniz: Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1920.

Leibniz. Sein Leben - sein Nirhen - seine Zeit, editată de W. Totok, C. Hasse, Hannover, 1966.

G. Macdonald Ross, *Leibnz*, Past Masters, Oxford, 1984.

W. Seidel, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Leipzig, 1975.

J.O. Flechenstein, *Der Prioritätsstreit Zwischen Leibniz und Newton*. Isaac Newton, Bassel, 1956 (Elemente der Mathematik. Beiheft 12) – Ediția 2, 1977.

A.R. Hall, *Philosophers at War. The quarrel - Newton and Leibniz*. Cambridge, 1980.

Tabela 1. Asemănări

Nr.	Rubrica	Leibniz	Newton
1.	A trăit între anii:	1646 și 1716	1642 și 1727
2.	adică timp de:	70 de ani	85 de ani
3.	Creația princială		
	la vârsta de:	20-30 de ani	20-28 de ani
4.	Căsătorit	Niciodată	Niciodată
5.	Înclinări, talente	Îndemânat	Îndemânat
6.	Religie	Profund religios, rațional, fără bigotism	Profund religios
7.	Știință	Matematică Mecanică Optică Astronomie Chimie	Matematică Mecanică Optică Astronomie Chimie
8.	Controverse științifice	Câteva	Câteva
9.	Servicii publice	40 de ani	30 de ani

Tabela 2. Deosebiri

Nr.	Rubrica	Leibniz	Newton
1.	Studii	Doctor în drept	Matematică
2.	Profesie	Bibliotecar, apoi consilier juridic diplomatic și istoric al casei domnitoare Brawschweig-Lüneburg- Hanovra	Profesor la Cambridge, apoi directorul Monetăriei
3.	Călătorii	Paris, Anglia, Olanda Austria, Italia și div. landuri din Germania	Anglia
4.	Limbi vorbite	Germana, franceza, engleza, greaca	Engleza, latina, greaca
5.	Filosofie	Ipoteza monadelor	Hypotheses non fingo: teoria corpus- culară a luminii
6.	Publicații în timpul vieții	Puține	Foarte puține
7.	Organizator	Creator și prim președinte al Academiei Brandenburgice din Berlin; inițiator al Academiilor de științe din Göttingen, Sankt Petersburg și Viena (postum)	Ref. monetară
8.	Inventator	Mașină de calcul	Telescop cu reflexie Inelele lui Newton Spectrul luminos
9.	Onoruri	Puține	Multe

DESPRE SURSELE LOGICE ALE MONADOLOGIEI

Șerban Leoca

Atunci când avem a face cu sursele logice ale unei metafizici, o structură de cea mai mare importanță este cea pe care o putem numi *structură atributivă*: structura judecății categorice *S* este *P*, unde *S* și *P* sunt concepte și unde se atribuie subiectului *S* predicatul, proprietatea sau atributul *P*. Un exemplu (din chiar textul lui Leibniz): structura atributivă a judecății *omul este animal* atribuie subiectului *om* predicatul *animal*.

Structura atributivă a unei propoziții sau judecăți categorice este ceea ce rămâne din propoziția categorică dacă facem abstracție de cuantori (*toți, unii, etc.*).

I. Aspecte logice. *Noi eseuri asupra intelectului uman*, Cartea a patra, *Despre cunoaștere*, capitolul XVII, *Despre rațiune*, §8. (Toate citatele pe care le dăm la acest prim punct vor aparține acestui paragraf.).

1. Universalul (conceptul)

Există în discurs un anumit joc al sferei și conținutului conceptelor. Conceptul, ne spune Leibniz, nu se reduce la sfera sa, adică la clasa obiectelor subsumate. El este această clasă împreună cu *universalitatea* care defi-

nește similitudinea obiectelor ce constituie elementele clasei.

„Atât timp cât concepeți similitudinea lucrurilor, concepeți ceva în plus, iar universalitatea nu constă decât în acel ceva.“

Conceptul este, așadar, expresia logică a universalului.

2. Singular și universal (judecata)

Unitatea minimală cu sens care se impune atenției în analiza logică a discursului este judecata sau propoziția. În judecata atributivă, predicatul este întotdeauna universal; subiectul poate fi însă singular sau universal, și judecata se va numi singulară, respectiv universală.

Pentru Leibniz, propozițiile singulare utilizate în argumentare pot fi asimilate celor universale („în ce privește forma“), considerând proprietatea „identic cu obiectul singular dat“.

„Înțelegem (în ce privește forma) propozițiile singulare sub cele universale; căci, cu toate că e adevărat că nu există decât un singur sfânt apostol Petru, putem spune totuși că oricine a fost sfântul apostol Petru, el și-a renegat învățătorul.“

3. Intensiune și extensiune (silogismul)

Înlănțuirea conceptelor în judecată în vederea argumentării poate fi făcută în două feluri:

a. în manieră vulgară sau extensivă; enunțul judecății este de forma lingvistică *A este B* și vrea să spună că orice individ din sfera conceptului *A* este în sfera conceptului *B*.

Păstrând ordinea clasică premisă universală – premisă particulară – concluzie, silogismul de figura I. arată astfel: B este C, A este B, deci A este C, adică apare în enunțul silogismului o anume inversare care pare nenaturală.

b. în manieră aristotelică sau intensivă. Enunțul judecății are de data aceasta forma lingvistică *B este în A* și vrea să spună că *universalul B* (notele sale) este conținut în (notele din) *universalul A*. În această formulare, „inversiunea” din silogism nu mai apare: C este în B, B este în A, deci C este în A.

„Și această manieră de a enunța nu este de disprețuit, căci într-adevăr predicatul este în subiect, sau ideea predicatului este conținută în ideea subiectului”.

Ideea predicatului este conținută în ideea subiectului – acesta este un principiu fundamental al logicii lui Leibniz: *praedicatum inesse subiecto*.

Extensivul privește individualul și poate fi tradus în termeni de incluziuni de clase de indivizi; în vreme ce intensivul are a face cu universalul, cu ideea, și poate fi transcris în termeni de conținut (cel ce e conținut) și conținător (cel ce conține). Întreaga silogistică ar putea fi dedusă (demonstrată, derivată) din teoria intensiunii:

„Maniera de a enunța vulgară privește mai degrabă indivizii; dar cea a lui Aristotel ia în considerație mai mult ideile sau universalele. Căci, spunând *orice om e animal*, vreau să spun că toți oamenii sunt conținuți în toate animalele; dar înțeleg în același timp că ideea de animal e conținută în ideea de om. Animalul conține mai mulți indivizi ca omul, dar omul conține mai multe idei sau mai multe formalități; unul are mai multe exemple, altul mai multe grade de realitate; unul are extensiunea mai amplă, celălalt mai multă intensitate. Așa că se poate spune cu

adevărat că toată doctrina silogistică ar putea fi demonstrată prin aceea *de continente et contento*, a conținătorului și a conținutului, care e diferită de cea a întregului și părții; căci întregul excedă întotdeauna partea, dar conținătorul și conținutul sunt câteodată egali, cum se întâmplă în propozițiile reciproce“.

Să remarcăm în centrul pasajului pur logic de mai sus o intruziune ontică: spre deosebire de conceptul mai puțin determinat (animal), care are mai multe exemple, conceptul cu conținut mai bogat, mai determinat, mai bogat în note, (om) cuprinde mai multe *grade de realitate*. Iată o punte aruncată spre o altă dimensiune.

Înainte de a trece la aceasta, însă, să notăm desăvârșirea stilistică a paragrafului 8, de care ne-am ocupat. Ideile sale sunt clarificate prin lumini indirecte, dar cu atât mai relevante, ca și în acest pasaj, unde analiza logică sfârșește într-o deschidere metafizică.

II. Doctrina substanței. *Dizertație metafizică*, capitolele VI- XVII

1. Substanță și noțiune individuală

Într-o primă formulare și nominal, substanța este definită de Leibniz cu mijloace pur logice, prin intermediul judecății atributive: substanță este ceea ce primește multe attribute (universale) prin intermediul predicatelor, dar care nu poate fi decât subiect.

„Este perfect adevărat atunci când mai multe predicate sunt atribuite unui același subiect, iar acest subiect nu este atribuit nici unui altul, îl numim substanță individuală;

dar aceasta nu ajunge și o atare explicație nu este decât nominală“. (DM, VIII, p. 75)

Ceea ce fixează mulțimea predicatelor este noțiunea. Noțiunea utilizată obișnuit în logică poate sta ca subiect al unei mulțimi de predicate determinate de conținutul ei. Aceasta este o *noțiune universală*. Pentru precizarea definiției substanței, Leibniz introduce *noțiunea individuală*, acea noțiune al cărei conținut descrie complet o substanță, care conține adică în sine toate predicatele ce se pot atribui substanței.

„Natura unei substanțe individuale, adică a unei ființe complete, este de a avea o noțiune atât de desăvârșită încât să fie suficientă ca să cuprindă într-însa și să permită deducerea din ea a tuturor predicatelor subiectului căruia această noțiune îi este atribuită“. (DM, VIII. p. 76)

Cunoașterea desăvârșită a noțiunii individuale a unei substanțe constituie „fundamentul și temeiul tuturor predicatelor care se pot spune în mod adevărat despre el (despre substanță)“ (DM, VIII, p. 76). Aceste predicate sunt ceea ce substanța *exprimă*. Exemple de substanțe: persoana (DM, XVI, p. 88), Alexandru cel Mare (DM, VIII, p. 76), Cezar (DM, XIII, pp. 82-83).

2. Consecințe

Definiția substanței și principiul *praedicatum inesse subiecto* (DM, VIII, p. 76) au câteva consecințe remarcabile. Prima s-a numit *identitatea indiscernabilelor*: ca sumă infinită de determinații, două substanțe diferă în măsura în care au predicate diferite: „nu este adevărat că două substanțe s-ar putea asemana în întregime“. (DM, IX. p. 77)

A doua: complexitatea substanței coroborată cu „conexiunea lucrurilor“ (*DM*, VIII, p. 76), face ca fiecare substanță să fie „o lume întreagă și ca o oglindă a lui Dumnezeu sau a întregului Univers, pe care fiecare substanță îl exprimă în felul ei“. (*DM*, IX, p.77)

În sfârșit, a treia: independența absolută a fiecărei substanțe. Substanțele nu depind una de alta, ci doar de Dumnezeu: „fiece substanță este ca o lume aparte, independentă de orice altceva, afară de Dumnezeu“ (*DM*. XIV, p.85), deoarece substanța conține în ea, date pentru totdeauna, toate predicatele ce i se atribuie și deci nu poate fi influențată și nici nu poate influența altă substanță.

Nu e o concluzie logică a acestei consecințe un determinism absolut și o lume lipsită de libertate?

„Dar s-ar părea că, prin aceasta, diferența dintre adevărurile contingente și cele necesare ar fi distrusă, că libertatea umană nu și-ar mai găsi nici un loc și că o fatalitate absolută ar domni peste toate acțiunile noastre, ca și peste restul evenimentelor lumii“. (*DM*, XIII. p. 81).

3. General și natural, esență și natură

Nu, și iată cum. Pentru Leibniz există două ordini ale acestei lumi: ordinea generală, accesibilă doar lui Dumnezeu și incomprehensibilă creaturilor; și ordinea naturală, limitată, accesibilă și creaturilor.

„Înțelegerea distinctă a ordinii generale depășește orice creatură; în timp ce tot ceea ce numim natural depinde de maxime mai puțin generale, pe care creaturile le pot înțelege“ (*DM*, XVI, p. 88).

Deosebim acum esența substanței în ordine generală și natura ei în ordine naturală.

„Am putea numi astfel esență sau idee a noastră ceea ce cuprinde tot ce exprimăm, – și cum esența exprimă uniunea noastră cu Dumnezeu însuși, ea nu are limite și nimic nu o depășește. În schimb ceea ce este mărginit în noi va putea fi numit natura noastră, sau puterea noastră, și sub raportul acesta, ceea ce depășește naturile tuturor substanțelor create este supranatural“. (DM. XVI, pp. 88-89)

Praedicatum inesse subiecto în două moduri sau „sunt două feluri de conexiune, sau de consecuție (a predicatului și subiectului)“ (DM. XIII, p. 82).

„Ea presupune cursul lucrurilor pe care Dumnezeu l-a ales în mod liber și care este întemeiat pe primul decret liber al lui Dumnezeu - acela de a face totdeauna ce este mai perfect – și pe decretul dat de Dumnezeu, (ca urmare a celui dintâi), cu privire la natura umană, potrivit căruia omul va face totdeauna (deși în mod liber) ce îi va părea mai bun. Însă orice adevăr întemeiat pe decrete de acest fel este contingent, deși este sigur; căci aceste decrete nu schimbă posibilitatea lucrurilor și, așa cum am spus deja, deși Dumnezeu alege desigur totdeauna ce este mai bun, aceasta nu se opune ca ce este mai puțin perfect să fie și să rămână posibil în el însuși, deși el nu se va întâmpla, – căci ceea ce face să fie înlăturat nu este imposibilitatea, ci imperfecțiunea sa. Însă nimic nu este necesar, dacă opusul său este posibil.“ (DM. XIII, p. 83).

Mai mult, înseși miracolele sunt posibile, întrucât ordinea generală (divină), incomprehensibilă creaturii, prevalează asupra celei naturale.

„Dar, fiindcă nimic nu poate fi făcut care să nu fie în ordine, se poate spune că miracolele sunt și ele în ordine, întocmai ca operațiile naturale, – care sunt numite astfel fiindcă sunt conform anumitor maxime subalterne, pe care

le numim natura lucrurilor. Căci se poate spune că această natură nu este decât un obicei al lui Dumnezeu, peste care el poate trece, datorită unui temei mai puternic decât cel care l-a determinat să se servească de aceste maxime.“ (DM. VII, p. 74)

4. Monada

Substanțele astfel concepute vor primi, în opera târzie a lui Leibniz, numele de *monade*. Iată cum arată reluarea în *Monadologie* a ideilor de mai sus:

„1. Monada (...) nu este altceva decât o substanță simplă“.

„7. Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieși ceva“.

„9. Trebuie chiar ca fiecare monadă să fie diferită de oricare alta; căci în natură nu există niciodată două fapte cu desăvârșire una ca cealaltă și în care să nu putem găsi nici o deosebire internă, sau întemeiată pe o determinație intrinsecă“.

„63. (...) fiecare monadă fiind, în felul ei propriu, o oglindă a universului“.

III. Contextul istoric

1. Aristotel

a. judecata atributivă

Mergând înapoi în timp, regăsim la Aristotel considerarea judecăților atributive. Diferența pare să fie următoarea:

„Expunerea sa despre enunțurile generale este întemeiată pe o noțiune a predicăției obținută din examinarea enunțurilor singulare“, pe când Leibniz „a acceptat asimilarea enunțurilor singulare cu cele universale, deoarece i se părea că nu există deosebiri fundamentale între cele două feluri de enunțuri“. ¹

b. substanța

Leibniz reia definiția substanței prin intermediul judecății atributive. Aristotel:

„Substanța, în cel mai însemnat, cel mai original și cel mai propriu înțeles al cuvântului, este ceea ce nici nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu, un anumit om ori cal“. (*Categorii*, 5,2 a). ²

Regăsim acest sens al substanței la Spinoza, *Etica*, I, Def. 3 sau Kant, *Prolegomene*, §27.

¹ **Bertrand Russell**, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, Georg Allen and Unwin Ltd, 1964, p. 15. „În credința că propozițiile trebuie, în ultima analiză, să aibă un subiect și un predicat, Leibniz nu diferă nici de predecesori, nici de succesori. Orice filosofie care face uz de substanță sau de Absolut va fi găsită, în urma cercetării, ca fiind dependentă de această credință. Credința lui Kant într-un lucru în sine incognoscibil se datorează, în mare, aceleiași teorii. Nu se poate nega, așadar, că doctrina e importantă. Filosofii au diferit nu atât în privința faptului că au urmat această credință, cât în privința consistenței lor în a o îndeplini. Iar în această ultimă privință, Leibniz merită tot respectul.“

² **Aristotel**, *Organon* I, trad. Mircea Florian, București, Ed. Științifică, 1957, p. 125.

2. Russell, Couturat, Kneale

a. reductibilitatea

Doctrina substanței la Leibniz se sprijină pe posibilitatea reducerii tuturor judecăților la structura atributivă. Dar această reducere nu poate avea loc întotdeauna și Russell dă exemple în care reducerea este imposibilă – judecățile aritmetice și judecățile de relație („Sunt trei oameni“, „Titus e mai mare decât Caius“). Acest reducționism logic este, după Kneale, „fatal pentru dezvoltarea logicii lui Leibniz“³.

b. doctrina substanței

Praedicatum inesse subiecto este principiul doctrinei substanței (Russell, v. infra). Dar nici unul dintre filosofi nu a dus, ca Leibniz, până la ultimele consecințe acest principiu; iar interogația până la capăt și drumul până la ultimele consecințe este una din demnitățile filosofiei.

³ William and Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, trad. Cornel Popa, Cluj, Ed. Dacia, 1974, p. 344.

IDEEA «LUMILOR POSIBILE» ȘI RECONSTRUCȚIA MODERNĂ ÎN FILOSOFIE

Alexandru Boboc

1. Filosof, matematician și fizician, istoric, jurist și diplomat, poet și inventator, într-o formulă lapidară, un învățat, totodată savant, om de litere și gânditor, G.W. Leibniz (1646-1714) a fost un mare spirit, unul dintre cele mai productive din lumea modernă. Prin cuprinderea enciclopedică a domeniilor creației, ca și prin universalismul concepției sale, Leibniz ilustrează tipul de personalitate proteică, de referință în întreaga istorie a științei și a cugețării, opera durată de el situându-se între permanențele acestei istorii, acționând constructiv în proiectarea și afirmarea modernității culturii europene.

Cercetarea operei leibniziene – o componentă semnificativă în viața spirituală contemporană – prilejuiește frecvent descoperirea de noi valențe ale contribuției marelui gânditor, adesea în domenii de interes nu numai teoretic ci și practic. „Theoria cum praxi” sună adesea genericul abordării formelor cunoașterii și temelor cercetării la congresele internaționale - Leibniz.

A fost de-a dreptul impresionantă, de pildă, ilustrarea laturii tehnico-inginerești a operei leibniziene prin excursia în Harz, „auf den Spuren Leibniz’“, organizată în cadrul celui de-al VI-lea Congres (iulie 1994). Căci drumul de la logică, poezie și muzică, de la matematică și fizică, metafizică și teologie la proiectele și instalațiile de exploatare

minieră este destul de lung! Și Leibniz l-a străbătut cu succes! «Wissenschaft und Weltgestaltung», genericul simpozionului-Leibniz din aprilie 1996, desfășurat în Leipzig – orașul natal al marelui gânditor – ar fi, de asemenea, grăitor pentru a marca finalitățile practice ale operei sale. Oricum, un Leibniz-tehnician și inventator (mașina de calcul) se impune în primul rând.

„Filosofia lui Leibniz – sublinia Reiner Specht – acționează și asupra cititorului din zilele noastre în modalitatea unei apropieri de practică... și ea acționează astfel tocmai întrucât îi este structurală această virtualitate. *La vérité est toujours utile*, ne înlesnește accesul la lucruri sau îmbunătățește nemijlocit viața. Capacitatea care leagă teoria și practica se cheamă înțelepciune, iar adevărul este pentru Leibniz nu numai fructul teoriei, ci și sufletul înțelepciunii. De aceea la el teoria este principal *theoria cum praxi*, ea se află în saltul spre practică, precum un *conatus* în saltul spre mișcare. Prin aceasta teoria însăși nu este instrumentalizată, ci își păstrează demnitatea ¹.

O mare importanță prezintă eforturile sale pentru instaurarea unei atmosfere de comunicare, de pace, toleranță și colaborare între state, între orientări filosofice și confesiuni religioase. Și totul dintr-un punct de vedere european. Căci Leibniz a dezvoltat un concept de „Europa” menit să modifice realitatea de atunci. Așa cum au subliniat-o lucrările celui de-al VI-lea Congres-Internațional-Leibniz (iulie 1994), desfășurat sub tema „Leibniz și Europa”, pentru Leibniz „Europa” însemna, în primul

¹ *Leibniz und seine Welt, în: Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Congress. Hannover, 18. bis. 23. juli, 1994: Vorträge, I. Teil, p. 757.*

rând, o unitate culturală, a științelor și literelor. „În pragul celui de-al XVIII-lea secol, – preciza Hans Poser – în *Status Europae incipiente novo seculo*, Leibniz scria: «finis seculi novam rerum faciem aperuit». Și pentru noi, pentru mileniul ce se apropie, e valabil aceleși apel; căci și noi ne aflăm în fața aceleiași sarcini, anume de a realiza cu adevărat Europa².

2. Este de reținut că, în ciuda diversității temelor ei, filosofia lui Leibniz favorizează o impresie de omogeneitate. Și aceasta întrucât autorul modela toate domeniile teoriei după aceleași principii, între care dominant rămâne „le principe du meilleur” (al perfecțiunii), venit în forma discuției despre *ordine* și *continuitate* (de fapt, principiul continuității), în lumea concepută sub semnul pluralității, în coordonatele teodiceei: lumea nu se reduce la o alăturare de componente, ci există în acțiunea laolaltă a acestora: imagine a unui plan divin, ea este modelată după principiul perfecțiunii, care înseamnă cea mai mare ordine posibilă și cea mai mare multitudine posibilă.

Leibniz însuși scria: „Și așa cum același oraș, privit din laturi diferite, pare cu totul altul și este ca și multiplicat în perspectivele sale (în nota 32, p. 531: „Căci, nu uităm, există un singur univers”), tot astfel, datorită mulțimii infinite a substanțelor simple, avem oarecum tot atâtea universuri deosebite, universuri care nu sunt totuși decât perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade”³.

² *Leibniz und Europa. Einführung in das Kongressthema*, în: Leibniz und Europa.VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 18. bis. 23. juli 1994: Vorträge, II. Teil, 1995, p.20.

³ *Monadologia*, 64, în: *Scrieri filosofice*, I. trad. de C. Floru, București, Ed. Științifică, 1972, p. 512-522.

Acesta și este „mijlocul de a obține toată varietatea câtă este cu putință, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate, – adică mijlocul de a obține toată perfecțiunea câtă se poate“ (*Monadologia*, 58, în: *Op. cit.*, p. 520).

Multitudine, perspectivă, diversitate (și diferență), varietate, iar într-o altă dispunere „substanțe simple“ (monade), „universuri diferite“, „varietate cât de mult posibilă“, „cea mai mare ordine posibilă“, „deplină perfecțiune“ – iată o terminologie ce structurează expresia unei anumite concepții despre lume, în care *posibilul* (în forma „qu'il est possible“) constituie dominantă ce pune laolaltă multiplicitatea, ordinea și perfecțiunea, cea din urmă venind ca optimizare a primelor, respectiv valabilitatea individualului activ și a întregului. Căci, după Leibniz, întregul trimite la individuali, iar ordinea la multitudine. „Constatăm în noi înșine, prin experiență, o multiplicitate în substanța simplă, atunci când ne dăm seama că cea mai neînsemnată cugetare de care suntem conștienți cuprinde o varietate în obiectul ei. Toți cei ce admit că sufletul e o substanță simplă trebuie să admită, așadar, această multiplicitate în monadă“⁴.

3. O „lume-Leibniz“ («eine Leibniz-Welt»), cum se spune adesea în relevarea unei semnificații mai largi a operei lui Leibniz, instituită în exemplaritatea ce i-o dă monadologia, s-ar impune ca model pentru a înțelege, *mutatis mutandis*, statutul ontologic al „lumii“ operelor (de artă, de acțiune și de educație) ca „lumi posibile“, unice și unicate, exemplare și conforme cumva principiilor leibniziene, interacționând în universul culturii umane.

⁴ (*Monadologia*, 16, în: *Op. cit.*, p. 511).

Dar pentru aceasta e încă necesară relevarea altor laturi ale universului leibnizian, care a acționat semnificativ în două direcții principale: în modelarea modernă a universului (fizic), și în reconstrucția (modernă) a domeniilor teoretice (îndeosebi logica, metafizica, epistemologia și filosofia culturii).

Interesantă este tocmai împletirea acestor direcții prin lărgirea (și nuanțarea) raționalismului și depășirea mecanicismului (Descartes), prin introducerea unor elemente de natură metafizică și morală, precum forță, finalitate, bine, spirit. Așa cum s-a precizat, „aspirația intimă” a lui Leibniz „merge către o împăcare a mecanicii noi cu tendințele spiritualiste ale metafizicii clasice. Nimeni nu se va pronunța mai hotărât, în fizică, pentru explicația-strict mecanică a naturii, dar nimeni iarăși nu va fi convins că... mecanismul manifestă existența spiritului și a lui Dumnezeu... Calea împăcării se desemnează limpede: este, pe de o parte, adâncirea principiilor științei moderne, pe de alta, adaptarea ontologiei vechi la problemele noi”⁵.

Leibniz însuși scria: „Trebuia așadar să rechem și oarecum să reabilitez *formele substanțiale*, așa de compromise astăzi, însă într-un chip care să le facă inteligibile și să separe uzul ce trebuie făcut, de abuzul care s-a făcut de ele. Găsii așadar că natura lor consistă în forță și că de aci decurge ceva analog conștiinței, și tendinței; ceea ce înseamnă că ele trebuie concepute prin analogie cu noțiunea pe care o avem despre suflet”⁶.

⁵ (C.Floru, *Leibniz*, în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. I, București, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 484).

⁶ (*Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp*, în: *Opere filosofice*, I, trad. C. Floru, București, Edit. Științifică, 1972, p. 324-325).

În privința metafizicii scrie: „eu pretind să aduc într-însa demonstrații geometrice, care să nu presupună aproape decât două adevăruri primitive, anume, în primul rând, principiul contradicției...și în al doilea rând, aceea că nimic nu este fără un temei rațional“... (*Leibniz către Arnauld*, în: *Op. cit.*, p. 203-204). «Nihil est sine ratione sufficiente», nimic nu este fără o rațiune suficientă, „acest principiu general al rațiunii în sens larg este, am putea spune astăzi, premisa apriori a oricărei cunoașteri“; „la rândul său principiul nu are nevoie de întemeiere, căci aceasta ar fi circulară“ (H.Poser, *G.W. Leibniz*, în: *Klassiker der Philosophie*, hrsg. von O. Höffe, Bd. I, 3.Aufl., München, C.H. Beck, 1994, pp. 383-384).

Pe aceste temeiuri, Leibniz vine cu o nouă exigență a gândirii. Schimbarea s-a produs mai întâi în conceperea naturii: „Leibniz își înscria *Dinamica* pe filiația galeliană... dar aducea un plus anume: unitatea conceptului de acțiune, în cele două versante, metafizic și dinamic, desemnează o determinare ontologică, care justifică dezavuarea (de către el) a oricărei doctrine a pasivității creaturilor... A fi înseamnă a acționa; chiar și a subzista, înseamnă tot a acționa... Noutatea dinamicii a fost în acest sens ea însăși o acțiune, anume acțiunea imanentă a substanței individuale a lui Leibniz ridicând la o expresie mai distinctă și mai completă structurile universului“...⁷

Mecanicismul nu se justifică într-o explicație de fond a naturii, deși e cert că, într-un anumit sens, în natură totul

⁷ M. Fichant, *La «Dynamica» au point de convergence des traditions européennes*, în: *Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge II, p. 116, 124.

decurge mecanic. „Dacă întinderea și mișcarea sunt suficiente pentru a explica, într-un sens, totul, ele nu se explică pe sine, rămân aci probleme deschise. Căci acestea nu sunt lucruri reale, ci fenomene ce nu se pot fonda fără a ajunge la ideile de unitate formală, forță, suflet. Pe de altă parte, legile care le determină nu sunt inteligibile și necesare decât prin raport la un principiu de finalitate, de perfecțiune: legile mișcării reale nu sunt necesare decât pentru că ele sunt cele mai bune posibile (*les meilleures possibles*); în natura lor intimă, în substanța lor, lucrurile par legate de principii metafizice“. ⁸

Se poate afirma astfel că, dincolo de un „Leibniz“ simplificat, venit în cunoașterea comună prin „optimismul“ ironizat de Voltaire în al său „Candide“, se anunță un gânditor de mare forță constructivă, cu acțiuni hotărâtoare în instituirea spiritului științific modern, în conturarea noului tip de raționalitate și în structurarea, în funcție de aceasta, a modelului clasic al omului.

De fapt, s-ar putea spune că ideea „o lume-Leibniz“ a fost generată, în primul rând, de faptul că, în ciuda diversității temelor ei, opera lui Leibniz favorizează o impresie de omogenitate și, mai ales, de unitate și ordine.

Spre aceasta îl îndemneau atât spiritul culturii sale clasice, cât și intuiția necesității de a învinge dezordinea și de a ordona totul în mod rațional, chiar proiectat prin calcul și după modelul „artei combinatorii“, dar neapărat după principii. „Ceea ce este important la Leibniz – observa

⁸ P. Archambault, Leibniz. Sa vie et ses écrits, în: Leibniz. Choise de Textes, par P. Archambault, Paris, Vald. Rasmussen, 1927, p. 48-49.

Hegel - rezidă în principii, în principiul individualității și în teza indiscernabilității“. ⁹

Poate chiar mai mult, Leibniz „se prezintă ca fiind prin excelență un «om al principiilor»; el este filosoful care a întrebuițat cel mai mare număr de principii *stricto sensu*, adică la fel de generale ca și posibile... el a introdus în teoria filosofică cel mai mare număr de principii noi“, dintre care sunt de menționat: „principiul principiilor“; „principiul rațiunii suficiente“; „principiul uniformității“; „principiul identității indiscernabililor sau principiul diferențierii“: „principiul continuității“; „principiul celui mai bun“ (*le principe du meilleur*, ou de ce qui convient); „principiul echilibrului sau legea justiției“; „principiul minimului efort, sau formele cele mai desăvârșite“ (*les plus parfaites*).¹⁰

Leibniz modela totul după aceleași principii, ceea ce conducea la un univers omogen sub semnul pluralității, unitar sub semnul diversității.

4. În consecință, unitatea dintre fizica și metafizica leibniziană proiectează o anumită perspectivă logico-gnoseologică (și metodologică), în care legicul, realul, posibilul și necesarul, formalul intervin cu funcția de paradigme ale structurării unei concepții generale despre lume și cunoaștere.

Leitmotivul rămâne însă „le meilleur possible“, iar aceasta privește „lumea“ în accepția leibniziană.

Ideea de bază leibniziană este abordată într-un context mai larg, în care este definit conceptul de „lume“ și se

⁹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, Ed. Academiei, București, 1964, p. 520.

¹⁰ Ortega Y Gasset, *L'évolution de la théorie déductive*. L'idée de principe chez-Leibniz, Gallimard, Paris, 1970, pp. 10, 11.

introduce sintagma „mai multe lumi“, dintre care, prin decizia Creatorului, una dintre ele este „cea mai bună lume posibilă“. Textul *Teodiceei* este edificator în acest sens: „Numesc «lume» aici întreaga serie și întregul ansamblu al tuturor lucrurilor care există; cu aceasta nu se poate spune că mai multe lumi ar putea să existe în diferite timpuri și în diferite locuri. Căci ar trebui să le socotim pe toate în întregime drept o lume, ori, dacă vreți, drept un univers. Și când s-ar umple toate timpurile și toate locurile, rămâne totdeauna adevărat că s-ar fi putut umple într-o infinitate de feluri, și că există o infinitate de lumi posibile, dintre care Dumnezeu a ales în mod necesar pe cea mai bună, deoarece el nu face nimic fără a urma Rațiunea supremă“. ¹¹

Conceperea unor „lumi posibile“ asociază la Leibniz *posibilitatea și composibilitatea*: „Dumnezeu este cauza primă a tuturor lucrurilor: căci cele ce sunt limitate, precum tot ceea ce noi vedem și experimentăm, sunt contingente și nu conțin nimic în ele care să le facă existența necesară... Trebuie să cercetăm însă temeiul existenței lumii, care este *ansamblarea tuturor lucrurilor contingente*, ba chiar să-l cercetăm în substanța care poartă în ea însăși rațiunea propriei existențe și care, de aceea, este necesară și eternă. Trebuie de asemenea ca această cauză să fie înzestrată cu inteligență: căci lumea care există este contingentă, și *o infinitate de alte lumi* sunt de asemenea posibile și năzuiesc, ca să o spunem așa, tot ca ea (lumea) la existență. De aceea, cauza lumii trebuie să ia în considerare și să aibă referință la toate aceste lumi posibile, pentru a determina una dintre ele ca existentă“. ¹²

¹¹ G.W. Leibniz, *Die Theodizee*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 101.

¹² *Ibidem*, p. 100.

În alți termeni, așa cum două sau multe lucruri sunt numai atunci posibile dacă sunt susceptibile de coexistență, la fel și „mai multe lumi” sunt inteligibile numai ca „lumi posibile”. Căci în perspectiva logicii, *posibilul* se întinde mai departe decât actualul, întrucât orice lucru este posibil dacă nu este contradictoriu în sine. „Ontologic vorbind: două sau mai multe lucruri nu sunt *posibile* decât atunci când nu sunt contradictorii unele față de altele, adică atunci când sunt susceptibile de a coexista, cu un cuvânt, sunt *composibile* într-o aceeași lume”.¹³

E vorba astfel aici de fundarea ontologică (și teleologică) a composibilității: se pot concepe și alte lumi decât cea în care ne aflăm: „serii infinite de posibile” n-au existat și nu vor exista, nefiind „composibile cu seria care a fost realizată”, care „a ajuns la existență prin alegerea ei de către Dumnezeu”, care „nu poate să vrea decât composibilul”.¹⁴

Este de observat că principiul lui Leibniz «Omne possibile exigit existere» nu poate scoate din discuție ideea că la existență ajung și asemenea posibilități compozibile care ascund în ele un conținut de ansamblu corect.

Textul lui Leibniz relevă această idee... „recunoscând că dacă am putea înțelege îndeajuns ordinea Universului, am găsi că el întrece toate dorințele celor mai înțelepți, și că *nu este cu putință ca Universul să fie făcut mai bun decât este* (subl.n.) nu numai în ce privește întregul, în general, dar chiar în ceea ce ne privește pe noi, în particular – dacă suntem uniți, așa cum trebuie, cu autorul

¹³ D. Bădăraș, *Filosofia lui D. Cantemir*, București, Ed. Academiei, 1963, p. 263.

¹⁴ *Ibidem*, p. 263, 264.

totului, nu numai întrucât e Arhitectul și cauza eficientă a ființei noastre, dar și ca Stăpân al nostru și cauză finală“... 15.

În alți termeni, „fără Dumnezeu nimic în posibilitate n-ar fi real, și nu numai nimic n-ar exista, dar nimic n-ar fi posibil“¹⁶. Mai exact, „dacă se află o realitate în esențe, adică în posibilități sau în adevărurile eterne, realitatea aceasta trebuie neapărat să-și aibă temeiul în ceva existent sau actual, prin urmare, în existența Ființei necesare, Ființă în care esența cuprinde în sine existența, sau pentru care e deajuns ca ea să fie posibilă, pentru a fi actuală“¹⁷.

Leibniz introduce astfel o nouă înțelegere a modelelor, în care posibilitate și realitate vin laolaltă în actual. Și aceasta de două ori: în „existența Ființei necesare“ și în „universul cel mai bun“, pe care Dumnezeu – „datorită bunătății sale“ – „îl alege și pe care, prin puterea sa, îl produce“. 18

5. Evident, conceptul de „lumi posibile“ nu a rămas la formula propusă de Leibniz.

Pe lângă preluarea (corectată) în „semantica lumilor posibile“, întâlnim interpretarea lui N. Hartmann: „Într-o sferă a ființei, a cărei posibilitate este disjunctivă, trebuie cu necesitate să fie spațiu pentru desfășurarea compozibilelor, adică pentru paralelitatea nemijlocită a ființărilor“; „realul“ prezintă însă o „îngustime a posibilului“ caracteristică, căci el are „numai un domeniu, iar în acesta nu e loc de joc pentru paralelitatea ființărilor“, totul aflându-se aci „în unul și același sistem“. 19

¹⁵ *Monadologia*, 90, în: *Opere filosofice*, I, p. 527.

¹⁶ *Monadologia*, 43, în: *Op. cit.* p.517

¹⁷ *Monadologia*, 44, în: *Op. cit.*, p. 517.

¹⁸ *Monadologia*, 55, în: *Op. cit.*, p. 519.

¹⁹ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1938, p. 333.

Ca urmare, „lumile posibile“ ale lui Leibniz nu sunt compozibile în pluralitatea lor. „Compozibilă este prin aceasta numai în ea însăși fiecare în parte. Posibilitatea ei comună de a fi e numai una disjunctivă. De aceea poate să fie reală numai una dintre ele ...

În limbaj ontologic riguros s-ar spune: mai multe «lumi posibile» sunt ca atare numai «în mod ideal lumi posibile» și, dacă nu ne sfiim de aparența contradicției, putem spune: «lumi reale posibile în mod ideal» («ideal mögliche Realwelten»)“²⁰.

Ca urmare, propune Hartmann, „ontologic este de o înaltă valoare să aducem ideea lui Leibniz la concepte clare și delimitate precis, cu toate că această idee se bucură de o anumită clasicitate... Esențialul nu-l constituie faptul că este «posibil» un număr mare de lumi, ci că ele «există ideal», coexistă ca paralelitate de sisteme imposibile în domeniul esențialităților. Riguros luate, ele nu sunt lumi posibile, ci lumi fiindând în mod ideal, și de aceea, «crearea» uneia dintre ele nu este efectuare (Verwirklichung), ci realizare (Realisierung)“.²¹

Distincția ne introduce într-o nouă teorie a modelelor, dând însă o întrebuintare principiului leibnizian prin delimitare (și precizare); „În principiu – subliniază Hartmann – este cu totul eronat dacă se spune: «o» lume «s-a efectuat» (verwirklicht), căci mai degrabă s-ar spune: «este realizată» (realisiert)“; căci „realizare nu e același lucru cu efectuare (Verwirklichung)... *Dislocarea modală* în «efectuare» merge de la posibilitate la realitate, și această în cadrul unei sfere a ființei, pe când în realizare ea mer-

²⁰ *Ibidem*, p. 334.

²¹ *Ibidem*, I. p. 335.

ge de la posibilitate la posibilitate și totodată de la realitate la realitate“. ²²

Dislocarea în cauză aci și-a dezvăluit sensul abia în perioada afirmării semanticii și a regândirii „logicii modalelor“ ca „o teorie formală-cadru“, menită să funcționeze în cuprinderea teoriilor științific-experimentale, situându-le una față de alta ca sisteme semantice. Este vorba de proiectul lui S.A. Kripke, care a generalizat semantica de tip Tarski astfel încât să se aplice ca „o fundamentare semantică a logicii modale“; ideea de bază (care se afla deja la Carnap) este următoarea: „să se încerce precizarea gândului leibnizian în sensul că un enunț necesar este adevărat nu numai în lumea reală, ci în toate lumile posibile“. ²³

De fapt, dezvoltarea semanticii *intensionale* a precizat sensul ideii leibniziene, introducând concepte specific semantice, mult mai operaționale decât cele de tradiție.

În acest plan, anume cel al semanticii, s-au precizat următoarele: „Era ideea lui Carnap, aceea de a determina interpretările cele mai bogate sub aspect informațional astfel încât să stabilească valorile de adevăr ale propozițiilor nu numai într-o lume anume, a noastră, lumea «reală», ci în toate lumile posibile. *O lume posibilă* nu este astfel de gândit ca un univers îndepărtat, ci ca lumea noastră așa cum am putea-o privi dacă ea nu ar fi creată așa cum este“. ²⁴

²² *Ibidem.*

²³ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1979, p. 154.

²⁴ F. von Kutschera, *Einführung in die intensionale Semantik*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1976, p. 23.

Căci discursul poartă asupra „stărilor de fapt“ (*Sachverhalte*) posibile. „Cum însă, după Wittgenstein, lumea noastră «este ceea ce se petrece» («*alles ist, was der Fall ist*», *Tractatus*, I-n.n.), adică mulțimea stărilor de fapt efectiv existente, o lume posibilă nu este altceva decât o mulțime de stări de fapt posibile. Dacă se discută asupra lumii noastre, se discută asupra stărilor de fapt care există; dacă însă e vorba de lumi posibile, atunci se au în vedere stări de fapt posibile, adică stări de fapt care ar putea fie să existe, fie nu, dacă lumea s-ar putea privi altfel decât ea se petrece“²⁵.

Poate tocmai de aceea, sintagma „lumii posibile“ este complementară cu cea de „lumi imposibile“, în sensul că nu putem să invocăm în toate împrejurările „lumi posibile“. În alți termeni, nu trebuie să rămânem la sensul comun, uzual al termenului „lume“. Aceasta este și ideea de bază a lui Leibniz, care avea în vedere ceea ce numim azi „universul discursului limbajului“, înțeles ca o „mulțime de obiecte individuale“ privite „în raport cu anumite puncte de referință“²⁶.

Ideea unei analogii cu acest demers revine și în următorul text din dezbaterile mai noi în problematica referinței: „Ceea ce pare să fie deosebit de problematic în discursul despre lumi posibile este revitalizarea sau indexalizarea ce intervine aci în determinarea lui «actual». Actuală este pentru noi lumea noastră; dimpotrivă, pentru

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Em. Vasiliu, *Sens, adevăr analitic, cunoaștere*, București,

Ed. Șt. și Enciclopedică, 1984, p. 39.

locuitorii unei *lumi posibile luate ca alternativă* (subl. n.) lumea actuală nu este aceea a noastră, ci a lor“. ²⁷

6. Cei care și-au dat seama încă de timpuriu de importanța ideii au fost logicienii și semanticienii, în procesul modernizării logicii de la Frege și Russell, Wittgenstein, la Carnap și la ceea ce s-a numit „semantica lumilor posibile“ (Kripke, Hintikka ș.a.). Și aceasta are legătură, incontestabil, cu editarea textelor de matematică și logică ale lui Leibniz, care le-au prilejuit o mai bună înțelegere a adevărului în limbile formalizate.

Așa cum o recunoaște R. Carnap, preocupat de „o metodă semantică de analiză a semnificației“, anume „metoda extensiunii și intensiunii“, nu putem discuta „L-conceptele“ fără să ne aducem aminte de Leibniz. ²⁸

„Conceptul de L-adevăr, scria Carnap, este aici definit ca un explicant pentru ceea ce filosofii numesc adevăr logic, sau necesar, sau analitic. Definiția duce la rezultatul că o propoziție dintr-un sistem semantic este L-adevărată dacă și numai dacă regulile semantice ale sistemului sunt suficiente pentru stabilirea adevărului ei“. ²⁹

Dar cine erau „filosofii“? În primul rând Leibniz! „Cum vom defini *L-Adevărul*?“, se întreabă Carnap. „O cale este sugerată de concepția lui Leibniz, conform căreia un adevăr necesar trebuie să aibă loc în *toate lumile posibile* (subl.n.) Deoarece descrierile noastre de stare reprezintă lumile posibile, aceasta înseamnă că o pro-

²⁷ E. Runggaldier, *Zeichen und Bezeichnetes. Untersuchungen zum Problem der Referenz*, W. de Gruyter, 1985, p. 309

²⁸ R. Carnap, *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și de logică modală*, Ed. Dacia, Cluj, 1972, p. 43, 50.

²⁹ *Ibidem*, p. 500.

poziție este logic adevărată dacă ea are loc în orice descriere de stare.³⁰

Trebuie să marcăm însă aci distanțarea acestor noi demersuri de cel leibnizian. Așa cum s-a observat, Leibniz folosea condiționalul: Dumnezeu „a ales cea mai bună dintre lumile posibile. Dar dacă - prin imposibil (în virtutea perfecțiunii sale Dumnezeu nu putea să o creeze decât pe cea mai bună) - ar fi creat o lume concepută altfel decât a noastră, adevărul necesar, altfel spus etern, s-ar fi menținut în această lume”; în „semantica lumilor posibile” nu se mai recurge la condițional și se spune: sau „este adevărat în oricare (sau cel puțin în una) lume posibilă” sau „este adevărat despre oricare (sau cel puțin despre una) lume posibilă, ceea ce înseamnă mai mult decât o schimbare de formă, înseamnă „o ruptură de limbaj”.³¹

Acest „abandon al condiționalului” indică „o modificare esențială în definirea enunțului propozițional adevărat”, reieșită din teoria corespondenței: Carnap însuși, deși întrebuințează condiționalul, se îndepărtează de Leibniz, îndepărtându-se de teoria corespondenței și vorbind „de adevăr în lumi posibile sau *al* lumilor posibile”.³²

Se adaugă la acestea o deosebire și mai relevantă: Leibniz vorbește de „indivizi posibili” și nu de „concepte

³⁰ *Ibidem*, p. 54.

³¹ G.Kalinowski, *Leibniz et les sémantiques des mondes possibles*, în: *Leibniz. Werk und Wirkung*, IV. Internationaler Leibniz-Kongress. Hannover, 14. bis 19. November 1983, pp. 338, 340.

³² *Ibidem*, p. 341, 342.

individuale“, fie ele chiar „complete“, ceea ce duce la „stări de fapt“, la „obiecte internaționale“. ³³

Problema care, totuși, rămâne este aceea a *composibilității*. Căci în cazul „lumilor posibile“ nu e vorba de vreo devenire, proces, succesiune: aceste „lumi“ sunt „spații de devenire“ (cuprind, închid o devenire), dar ele ca atare nu devin, rămân *sub specie aeternitatis*.

Revenind la Leibniz, amintim că el promovează (funcționalizează) o serie de concepte, precum: unitate, multiplicitate, diversitate perspectivă, varietate, iar, într-o altă dispunere, „substanțe simple“, „universuri diferite“, „varietate pe cât de mult posibilă“, „ordine pe cât de mult posibilă“, „perfectiune deplină“ ș.a. – toate venind pentru optimizarea relației multitudine-ordine - perfectiune sub dominanta posibilului.

7. Este de precizat astfel că o „lume posibilă“ ca „lume“ nu este nici existentă în sine (ca atare, ceea ce ar însemna realitatea efectivă, empirică a ființei, a formei universalității alături și printre lucrurile particulare!), nici o simplă posibilitate de actualizat, ci lumea ca fiind (ființând) în „diferența ontologică“, în care ființează orice „lume“ instituită valoric într-o anumită operă (creație umană).

Ca atare, o „lume posibilă“ are obiectualitate (este în felul „obiectului“), obiectivitate (valabilitate intersubiectivă) și semnificație (este un orizont semnificativ, o perspectivă realizată ca mod valoric de raportare la lume).

„Lumile posibile“ capătă astfel integrare ontologică, dincolo de cea semantico-logică, dovedindu-se astfel un concept cu valoare operațională mult mai largă. Este ceea

³³ *Ibidem*, p. 342, 343.

ce s-a observat încă în studiile leibniziene, recunoscându-se astfel că autorul *Monadologiei* constituie nu numai un punct de plecare, ci și temeiul oricărei variante ori dezvoltări în teoria interpretării.

Au semnalat aceasta gânditori cu totul diferiți ca orientare teoretico-metodologică și ca preferințe stilistico-lingvistice: Carnap (orientarea logico-analitică); N. Hartmann („ontologia critică”); G. Martin (linia kantiană) ș.a. În toate străbate ideea că „lume” vine ca rezultat al unei interpretări și ca atare, în orizontul interacțiunii modalelor: posibilitate, realitate, composibilitate, imposibilitate, realitate, necesitate, contingență etc.

În acest orizont al modalelor, „lumile posibile” se deosebesc una de alta „prin aceea că în ele survine un grad de realitate diferit”: „în raportarea la realitatea ce se află în ele, aceste lumi constituie o serie, iar această serie este constantă și are un maximum. Numai întrucât are un maximum – anume cea mai bună dintre lumile posibile – poate în genere să devină reală una dintre lumile posibile. Dacă nu ar fi dat un maximum de realitate prin care se distinge ca una și numai una din lumile posibile, atunci ar lipsi rațiunea suficientă pentru care Dumnezeu a creat chiar această lume”³⁴.

Dar logica modalelor nu se poate reduce la unitatea dintre posibil și necesar. Este încă de examinat mai pe larg, spunea Hartmann, și „capitolul de *possibili et impossibili*, în care se află informații importante asupra problemei ființei”; deoarece „modul” ca atare este „ceva ce ține de

³⁴ G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, 2. Aufl., Berlin, W. de Gruyter & Co., 1967, p. 126, 127.

fapt (Sache), nu este în sine, anume nu este chiar mod de ființă «al său», iar în lumea reală nu există «numai posibil»³⁵, chiar am putea spune „că nu există nici «numai imposibil». Ființa sa neposibilă nu este în el aceeași cu nerealitatea sa, și totul se înrădăcinează într-un context”³⁵.

Ca urmare, poate fi gândită și o „lume imposibilă”. Căci nimeni nu s-ar putea îndoi, de pildă, că „lumea” lui Zarathustra (a lui Nietzsche) ar fi imposibil de gândit. „Cineva este artist – scrie Nietzsche –, cu prețul faptului că ceea ce neartiştii numesc «formă» el îl percepe ca un conținut, ca «faptul însuși». Cu aceasta aparține, firește, de o *lume întoarsă* (*verkehrte Welt*): căci conținutul devine ceva formal numai celui ce nesocotește viața noastră”³⁶.

De aceea, Nietzsche vede existența artistului „ca răsturnare a conținutului în formă”: „Zarathustra, în care e vorba de declinul său, spune mai mult decât o formă oarecare a supraviețuirii”; căci „limba nu poate consta în mod exclusiv din cuvânt”³⁷.

Este în discuție aci o metalimbă, care nu exclude intrarea în prezență a unei „lumi”, așa încât și „lumea” lui Zarathustra poate fi interpretată ca o „lume posibilă”; căci

³⁵ N. Hartman, *Der Meyarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, în: *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968, pp.99-100.

³⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887 - 1889*, în *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G.Colli u. M. Montinari, Berlin/New York, dtv. de Gruyter: Bd. 13 (1980), pp. 9-10.

³⁷ F. Massini, *Rhythmisch-Metaphorische «Bedeutungsfelder»* Also sprach Zarathustra în: *Nietzsche Studien*, Bd. 2, 1973, pp. 277-280.

și „câmpul de semnificație «ritmic-metaforic»” necesită o interpretare. De fapt, „structurile lumii și sinele nostru le avem totdeauna numai *în și ca* interpretare. Căci întrucât o interpretare este transpusă pe terenul logicului, o interpretare schimbată nu înseamnă numai o nouă explicitare a uneia rămasă ca temei, ci de fapt altă lume”.³⁸

Ca urmare, „există tot atât de multe lumi reale, câte interpretări coerente există... în viziunea lui Nietzsche, realitatea nu este de conceput ca o limitare sau conposibilitate a posibilității pure... De aceea, artisticul ca și logicul pot fi indicate ca originar-productive. Logica și estetica creează lumi, nu aleg pur și simplu din lumile posibile care există”.³⁹

Poate tocmai de aci nevoia de a asocia semantica și hermeneutica în înțelegerea fenomenului semnificabilității și apoi în analiza semantico-logică a semnificației. Căci totul trebuie pus în relație nu doar cu fenomenele de cunoaștere, ci și cu cele ale creației umane (teoretice, estetice, ș.a.).

Așa cum s-a precizat, operându-se pe modelul diltheyan al hermeneuticii, „întrucât în *expresie* nici o comprehensiune nu se află încă, în mod obiectiv, este nevoie de *interpretarea comprehensivă*, care relevă ceea ce este conținut în ea... *Expresie și interpretare, creație și compre-*

³⁸ G. Abel, *Logik und Ästhetik*, în: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), p. 116. (După Nietzsche, «noi putem concepe numai o lume, pe care noi am creat-o», ceea ce înseamnă - precizează autorul - că la întrebarea: «Cum creăm lumile?» răspunsul sună: „în procese de interpretare. Interpretarea este evenimentul fundamental”.

³⁹ Ibidem, p. 120

hensiune reclamă astfel o interacțiune și numai în corelarea lor se împlinește dezvoltarea spiritului.

Expresia este creatoare, dar în sine ea este încă oarbă și nedeterminată... Interpretarea nu este însă simplă expresie exterioară a semnificației conținută în expresie, ci constituie o performanță creatoare⁴⁰.

Elementele unei teorii a interpretării rămân însă doar schițate aci, și numai în legătură cu preocuparea de a caracteriza statutul și interacțiunile semanticii (în formele ei de bază) și ale analizei semantice (în principal o analiză a semnificației), în care este asimilată și perspectiva leibniziană.

8. În consecință, reluarea ideii de „lumi posibile” în reconstrucția modernă a semanticii și logicii, pe de o parte, și în cea a ontologiei și epistemologiei, pe de altă parte, necesită analize de fond și delimitări în sensul diferitelor stiluri de gândire.

Evident, semanticienii au avut în vedere o altă dimensiune a analizei modale decât cea propusă de „ontologia critică”. Punctul de plecare l-au constituit problemele adevărului și ale naturii enunțurilor, ceea ce a condus la asocierea dintre „lumi posibile” și „limbi posibile”. Și aceasta survine prin redefinirea conceptului „limbă”. În acest sens, se preciza: „Printr-o limbă înțeleg o limbă *interpretată*, și astfel, ceea ce numesc *limbă* este ceea ce logicienii ar desemna cu *interpretare*”.⁴¹

40 O. Fr. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I., Freiburg/München, Alber, 1982, p. 70.

41 D. Lewis, *Konventionen, Eine Sprachphilosophische Abhandlung*, W. de Gruyter, 1975, p. 165.

Trecerea de la Leibniz la „semantica lumilor posibile“ este evidentă prin accentul pe dimensiunea semantică și logică: „lumile posibile“ survin ca rezultat al interpretării, sunt lumi semnificative, nu se bucură de proprietățile lumilor monadologice, lumi ce aduc în prezență semnificație, valoare și stil și, ca urmare, redispunerea lor prin cunoaștere, acțiune și creație.

INTELIGIBILITATEA LUMII; POSTERITATEA UNEI TEME RAȚIONALISTE

Mircea Flonta

În scrierile lui Leibniz, ca și în literatura consacrată operei sale, referirile la Descartes par să fie obligatorii. Lucrul este pe deplin firesc. Pentru învățații celei de a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, Descartes și cartezianismul se impuseseră drept noutatea filosofică majoră a vremurilor noi. Multe dintre temele lui Leibniz vor fi, așadar, *teme cartesiene*. Cel care va fi recunoscut mai târziu drept părinte al luminismului german trasează contururile sistemului său de gândire printr-o dublă delimitare: față de aristotelism și de tradiția scolastică, precum și față de ceea ce devenise acum opoziția consacrată - filosofia carteziană. Aproape nu există scriere leibniziană care să nu se constituie ca o discuție și ca o confruntare cu cartezianismul. Iată de ce cartezianismul va putea fi socotit un sistem de referință potrivit și, totodată, la îndemână pentru evidențierea originalității vederilor lui Leibniz. Voi încerca să confer substanță acestei observații cu referire la o temă centrală a raționalismului clasic, tema inteligibilității lumii.

Deoarece ceea ce mă interesează aici nu este pur și simplu conturarea viziunii leibniziene asupra inteligibilității lumii, pe fundalul contrastant pe care îl oferă mecanicismul cartezian, ci îndeosebi posteritatea acestei teme, va fi binevenită o caracterizare mai cuprinzătoare a conceptului.

Spectacolul lumii, așa cum se oferă el ochiului unui privitor fără năzuințe teoretice, este cel al unei nesfârșite

multiplicități și varietăți, precum și al unei mobilități și curgeri neîncetate ce înfrânge și mistuie orice constanță și ordine. Sunt însă, oare, varietatea și instabilitatea doar aparențe sau sunt ele, dimpotrivă, realități ireductibile? În istoria gândirii, această întrebare marchează ceea ce am putea numi o bifurcație, un loc în care se despart spiritele. Cele tentate să socotească orice fel de supoziții cu privire la o ordine ascunsă sub aparențe drept aventuroase, arbitrare sau chiar gratuite vor califica legile și teoriile drept instrumente artificiale, create de oameni pentru a-i ajuta să se orienteze în varietatea experiențelor lor.¹

În opoziție cu acest punct de vedere, cel al empirismului radical, mai precis al fenomenalismului, se conturează opțiunea pe care o numim raționalistă. Ea se exprimă în angajarea necondiționată față de supoziția că dincolo de varietatea și instabilitatea fenomenelor există anumite corelații și structuri relativ simple și stabile. Din această perspectivă, rostul suprem al construcțiilor gândirii teoretice ar fi tocmai acela de a ne deschide accesul spre lumea inteligibilă, o lume a simplității, a formelor stabile, lume presupusă a avea un grad mai înalt de realitate decât cea a

¹ Este un punct de vedere care a fost formulat, mai târziu, deosebit de limpede și de explicit de către Ernst Mach: „Cele mai importante propoziții ale fizicii, dacă le desfacem în elementele lor, nu se deosebesc prin nimic de propozițiile descriptive ale istoricului naturii.” Și mai încolo: „Treptat, o dată cu sporul educației intelectuale, știința naturii abandonează jocul de mozaic cu pietricele și caută să determine granițele și forma albiei în care curge fluxul viu al fenomenelor. Ea recunoaște drept țel suprem exprimarea conceptuală cât mai economică, cât mai simplă a faptelor.” (E. Mach, *Populär – Wissenschaftliche Vorlesungen*, 2 vermehrte und durchgesehene Auflage, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1903, pp. 228 și 236).

fenomenelor. Unificarea și explicarea mai adâncă a multitudinii experiențelor noastre eterogene nu ar fi, așadar, rezultatul punerii la lucru a unor creații ingenioase, dar artificiale ale minții omenești, plătuite în acest scop, ci consecința firească a dezvăluirii și pătrunderii unei ordini ascunse. Încrederea că o asemenea ordine există, că lumea experienței comune și științifice nu este lumea pur și simplu ar putea fi calificată drept o credință raționalistă. Este credința în inteligibilitatea lumii.

Înăuntrul filosofiei raționaliste a secolului al XVII-lea, cu deosebire în opera lui Descartes și Leibniz, ideea inteligibilității lumii, o idee ce va fi elaborată prin raportare la tema creștină a creației și la conceptul scolastic al rațiunii ca „lumină naturală”, primește configurația ei clasică. Marile ei contururi ar putea fi redată astfel: lumea este opera unei ființe perfecte ce întruchipează pe deplin rațiunea; ca realizare a planului unei ființe perfecte, lumea va trebui să fie simplă și ordonată în structurile ei de bază și, prin aceasta, accesibilă în principiu unei rațiuni create după modelul rațiunii absolute. Într-adevăr, a presupune că Dumnezeu și-a înzestrat creația supremă cu „lumină naturală” și i-a refuzat totodată capacitatea de a accede la principii, de a pătrunde chiar și în linii mari esența rațiunii supreme și a creațiilor sale ar însemna nu numai să ne contrazicem dar și să admitem că Dumnezeu se contrazice pe sine.

La Descartes tema inteligibilității și cognoscibilității lumii va căpăta o articulare specifică bazată pe presupuziția că evidența ideilor clare și distincte este sigiliul adevărului lor. Dacă lumina naturală ne-a fost dată de către o ființă ce întrunește toate atributele perfecțiunii – raționează filosoful - rezultă că ceea ce se înfățișează drept clar și distinct intelectului nostru va fi în mod necesar și adevărat. În Prefața *Principiilor filosofiei* citim, într-ade-

văr, că Dumnezeu, autorul atot ceea ce există, și sursă a oricărui adevăr, „n-a putut crea intelectul nostru în așa fel încât acesta să se poată înșela atunci când formulează o judecată asupra lucrurilor despre care are o percepție clară și distinctă.” Rațiunea absolută, care susține și conservă tot ceea ce există, este, în același timp, garantul inteligibilității lumii pe care a creat-o și a capacității luminii naturale, pe care a dăruit-o creației sale favorite, de a cunoaște principiile ce stau la baza a tot ceea ce există. Aceleași motive, ce conferă ideii inteligibilității lumii configurația ei clasică, pot fi recunoscute și desprinse din scrierile lui Leibniz. Pentru autorul *Monadologiei* toate cele create, sufletele și spiritele, inclusiv intelectul omenesc, sunt oglinzi mai mult sau mai puțin imperfecte ale rațiunii absolute, infinte. În opoziție cu rațiunea absolută, care este productivă, rațiunea creată, așadar și spiritul omenesc, este, prin esența și menirea ei, una reproductivă. Stă în puterea intelectului omenesc să pătrundă principii ale explicației lumii și, într-un anumit grad, chiar și esența rațiunii absolute. Un cercetător contemporan va califica acea cunoaștere pe care Leibniz o socotește principal accesibilă intelectului omenesc drept o cunoaștere „parțial absolută”.² O cunoaștere perfectă nu este, desigur, accesibilă, decât monadei su-

² Vezi W. Schneiders, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Das Reich der Vernunft*, în Hrsg. J. Specht, *Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit*, Vandenkoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 161. Cunoașterea accesibilă omului este absolută în măsura în care obiectul ei este absolutul. Aderența fermă a lui Leibniz la dogma finității și limitării rațiunii omenești îl obligă să sublinieze caracterul întotdeauna parțial al oricărei cunoașteri accesibile ființei omenești. Noutatea mesajului stă însă într-un optimism epistemic împins până la limită. Schneiders apreciază că Leibniz „cere totuși într-o măsură fără precedent apropierea rațiunii omenești de rațiunea divină presupunând identitatea structurală (parțială) de ordin principal a rațiunii absolute și relative”. (*Ibidem*, p. 172).

preme. Totuși monadele superioare, monadele ce posedă spirit, pot atinge în grade diferite, grade ce reprezintă trepte ale unei scări, o apropiere tot mai mare de cunoașterea perfectă. Leibniz își exprimă încrederea că vor putea fi făcute progrese în direcția cunoașterii ordinii inteligibile și observă că „există spirite care știu deja mai mult despre aceasta decât știm noi”.³

Credința raționalistă în inteligibilitatea lumii supraviețuiește motivului „luminii naturale” și altor motive metafizice și teologice asociate ideii creației, motive care au susținut-o în filosofiele raționaliste ale secolelor XVII și XVIII. Albert Einstein nu va ezita să califice convingerea teoreticianului că lumea este inteligibilă în sensul că poate fi cuprinsă în unitatea ei de către rațiunea omenească drept „religiozitate a cercetării” sau „religiozitate cosmică”. Creatorul teoriei relativității va distinge această religiozitate de ceea ce el numește „religiozitatea omului naiv” – credința într-un Dumnezeu personal care ocrotește, răsplătește și pedepsește.

În termenii lui Einstein religiozitatea cosmică este „uimirea extaziată față de armonia legității naturale în care se dezvăluie o rațiune atât de superioară încât orice gândire cu sens și orânduire omenească reprezintă un reflex cu totul neînsemnat”.⁴ Încrederea în inteligibilitatea lumii,

³ G.W. Leibniz, *Von dem was jenseit der Sinne und der Materie liegt. Brief an die Königin Sophie Charlotte von Preussen* (1702), în G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1903.

⁴ A. Einstein, *Cum văd eu lumea*. O antologie, trad. de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Humanitas, 1996, p. 254. Într-un alt text, Einstein va invoca „acea atitudine de spirit umilă față de grandoarea rațiunii încarnate în existență care, în ultimele ei profunzimi, este inaccesibilă omului” și o va califica drept „religioasă în sensul cel mai înalt al cuvântului”. (*Ibidem*, p. 175).

înțeleasă în acest fel, va fi, desigur, doar o credință, ceva ce nu este în principiu susceptibil să primească o întemeiere științifică. Dar fără asumarea ei fermă, socoate Einstein, munca omului de știință teoretică ar fi lipsită de sens și orice perspectivă. Căci țelul teoreticianului este, până la urmă, tocmai dezvăluirea și contemplarea unității, ordinii și armoniei universului.

Pe de altă parte, Einstein va aprecia că o cuprindere a unei mari varietăți de fapte printr-un număr mic de corelații de bază, ce pot fi exprimate prin ecuații simple și frumoase, adică tocmai ceea ce realizează într-o măsură tot mai mare teoriile fundamentale ale fizicii moderne, reprezintă o confirmare a acestei credințe raționaliste. Spre deosebire de gânditori raționaliști de orientare mai tradițională care cred că tot ce există a fost creat potrivit unui plan rațional al unei ființe perfecte, Einstein va clarifica inteligibilitatea lumii drept un „miracol” sau drept un „mister etern”. Cel socotit până astăzi drept cel mai de seamă cercetător al naturii din secolul ce se încheie se va exprima cel mai clar în această privință într-o scrisoare din ultimii săi ani (30 martie 1952) către un prieten din tinerețe: „Găsiți curios că eu consider posibilitatea de a înțelege lumea ca un miracol sau ca un mister etern. Ei bine, *a priori* ne puteam aștepta la o lume haotică ce nu poate fi cuprinsă prin nici un tip de gândire. Am putea să ne așteptăm ca lumea să fie supusă legii numai în măsura în care intervenim noi, cu inteligența noastră ordonatoare; ar fi o ordine de felul ordinei alfabetice a cuvintelor unui limbaj. Tipul de ordine creat de teoria generală a relativității este, dimpotrivă, de cu totul altă natură. Chiar dacă axiomele teoriei sunt formulate de către oameni, succesul unei asemenea întreprinderi presupune un grad înalt de ordine a

lumii obiective pe care nu am fi câtuși de puțin îndreptățiți să o așteptăm a priori. Acesta este „miracolul ce se întărește tot mai mult o dată cu dezvoltarea cunoștințelor noastre.”⁵ Întregul pasaj mi se pare semnificativ nu numai prin ceea ce spune despre temeiurile convingerii raționaliste a lui Einstein cu privire la inteligibilitatea lumii, ci și prin ceea ce sugerează cu privire la ceea ce desparte spiritele ce împărtășesc această convingere de cele cu înclinații empiriste, fenomenaliste.

După această schiță a conturilor generale ale temei raționaliste a inteligibilității și cognoscibilității lumii să considerăm mai îndeaproape substanța pe care a căpătat-o ea în filosofia lui Descartes și Leibniz. Să semnalăm mai întâi, dincolo de diferențele profunde dintre modelul explicativ cartezian și leibnizian, diferențe asupra cărora voi insista în continuare, unele puncte de convergență ce merită atenție. Descartes și Leibniz au fost în egală măsură spirite universale, deopotrivă angajate în cunoașterea pozitivă și în metafizică, interesate în integrarea tuturor cunoștințelor și ideilor teoretice într-o reprezentare pe deplin unitară despre existență ca întreg.

La unul, ca și la celălalt, această integrare se realizează prin înrădăcinarea cunoașterii noastre supuse controlului experienței într-o metafizică substanțialistă. Iar în măsura în care viziunea substanțialistă asupra existenței implică afirmarea, drept realitate fundamentală, a ceea ce este absolut simplu, demersul prin care se dezvăluie inteligibilitatea lumii va fi un demers analitic, un demers de la ceea ce este mai mult sau mai puțin complex, așadar com-

⁵ A. Einstein, *Lettres à M. Solovine*, Gautiers Villars, Paris, 1956, p. 115.

pus, la ceea ce este absolut simplu. A doua propoziție a *Monadologiei* poate fi citită drept o formulare a acestui postulat al raționalismului clasic: „Și trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compusul: căci ceea ce este compus nu este decât o îngrămădire; adică un agregat al celor simple”.⁶ Spre deosebire de toate cele ce iau naștere în mod natural, prin compunere din substanțe simple, substanțele simple însele sunt create. Orice demers al gândirii teoretice va fi, prin urmare, un demers analitic de la principii care exprimă ceea ce este absolut simplu la ceea ce poate fi explicat prin raportare la principii, care sunt temeiurile raționale a tot ceea ce există. Reprezentarea raționalismului clasic asupra inteligibilității lumii, o reprezentare inseparabilă de supoziția că lumea este creația și expresia acțiunii unei rațiuni infinite și desăvârșite pare să fie cuprinsă într-o schemă de gândire ce poate fi calificată drept centrală atât în filosofia lui Descartes, cât și în cea a lui Leibniz: premisa necondiționată este distincția dintre cele compuse, dintre lucrurile care iau naștere în chip natural, și elementele absolut simple care sunt create; tot ceea ce este compus urmează să fie explicat printr-o relație de derivare din principii, substanțele simple care sunt create; principiile, la rândul lor, sunt explicate prin rațiunea supremă.

Din perspectiva metafizicii carteziene lumea va fi inteligibilă deoarece toate fenomenele care o compun pot fi reduse la substanța întinsă și la substanța gânditoare, substanțe ce constituie adevăratele principii ale explicației lumii corporale și respectiv ale lumii sufletești, ale lumii

⁶ G.W. Leibniz, *Monadologia* (1714), trad. de C. Floru, Humanitas, 1994, p. 55.

morale. Descrierea și explicația lumii materiale constituie domeniul fizicii. Primele cauze, principiile explicației fizice, ca și ale oricărei explicații în genere, aparțin însă metafizicii. Aceste principii sunt, în filosofia carteziană, întinderea divizibilă la infinit și mișcarea. Mișcarea nu va fi socotită drept inerentă materiei întinse. Creând materia întinsă, Dumnezeu i-a imprimat o anumită cantitate de mișcare care se conservă în toate interacțiunile din univers.⁷

Universul natural ni se înfățișează astfel drept creația unui spirit geometric și mecanic. Inteligibilitatea universului este, ca atare, dincolo de orice îndoială. Marea diversitate a corpurilor materiale și a schimbărilor ce pot fi observate în ele, inclusiv schimbările din creierul nostru resimțite drept senzații, provine din diferențele de formă ale corpurilor sau corpusculilor care au întindere, precum și din mișcarea lor. Toate fenomenele naturii, ce constituie obiectul de studiu al fizicii, vor putea și vor trebui să fie explicate în mod geometric și mecanic. Universul, în întregul său, nu este decât o mașină în sensul că pentru a explica *fenomenele* sale ⁸ și schimbările ce se produc în univers este suficient să considerăm doar formele și mișcările diferitelor sale părți. Între fenomenele din univers și dispozitivele tehnice, artificiale, dispozitive create de oameni, nu va exista, prin urmare, vreo deosebire în ceea ce privește principiile explicației; singura deosebire,

⁷ „Mi se pare evident că Dumnezeu este cauza primă și supremă, care la început a creat materia și mișcarea și repaosul și prin concursul său permanent conservă în univers atâta mișcare și atât repaus cât a pus în el la origine...” (R. Descartes, *Principes de la philosophie*, Hachette, Paris, 1828, p. 81.)

⁸ Descartes precizează că „trebuie să numim fenomen tot ceea ce percepem prin mijlocirea simțurilor”. (*Ibidem*, p. 95.)

observă Descartes, va fi aceea că în timp ce părțile instrumentelor fabricate de către oameni sunt întotdeauna destul de mari pentru a putea fi percepute și mânuite, resorturile care produc efectele naturale sunt de multe ori prea mici pentru a fi accesibile simțurilor noastre.⁹

În liniile sale mari, modelul cartezian al explicației naturii s-a impus cu autoritate atât în orientarea cercetării, cât și în reflecția metodologică asupra țăelurilor descrierii și explicației științifice a naturii. La un anumit nivel, cel al principiilor generale, nu există deosebiri esențiale între reprezentarea carteziană și reprezentarea newtoniană asupra condițiilor, cerințelor și țăelurilor cercetării și explicației științifice a naturii. Știința mecanicistă a secolelor XVII-XIX, precum și programul mecanicist al unificării științei sunt deopotrivă de inspirație carteziană și newtoniană.

Filosofia leibniziană a naturii a reprezentat, dimpotrivă, o poziție cu totul singulară. Modelul explicației lumii ce poate fi desprins din scrieri mai târzii ale lui Leibniz se opune atât celui consacrat de filosofia tradițională – filosofia aristotelic-scolastică a naturii – cât și noului model mecanicist care se impunea tot mai mult, cu trecerea anilor, în confruntare cu tradiția școlilor. Leibniz se declară de acord cu cartezienii într-un singur punct, ce-i drept, esențial pentru delimitarea de o tradiție adânc înrădăcinată. El admite că fenomenele lumii corporale pot și trebuie să fie explicate doar prin principii geometrice și mecanice, adică prin întindere, formă și mișcare. Situându-se în această privință în mod hotărât de partea mecanicștilor, Leibniz va respinge drept circular și, prin urmare, steril din punctul de vedere al interesului pentru cunoaș-

⁹ Ibidem, p. 100.

terea naturii recursul la formele substanțiale și cauzele finale ale scolasticilor, deoarece acestor forme și cauze le sunt atribuite *ad-hoc* acele calități și capacități oculte din care să poată fi derivate fenomenele ce se cer explicate. Leibniz se îndreaptă însă cu aceeași hotărâre împotriva cartezienilor, a susținătorilor unei explicații pur mecanice a naturii. Descrierea și explicația prin principii geometrice și mecanice erau văzute de el doar ca un prim nivel, nivelul cel mai superficial al explicației fenomenelor naturii. Convingerea metafizică de neclintit a filosofului german a fost că o *explicație*, în sensul deplin al cuvântului, este posibilă numai prin raportare la ceva absolut simplu. Or, ceva absolut simplu și în acest sens *substanțial* nu va putea fi găsit în lumea materială, în lumea carteziană a întinderii. Orice întindere este divizabilă la infinit. Masa întinsă nu va putea constitui, așadar, principiul explicației naturii. Dezacordul cu Descartes și cartezienii este, din acest punct de vedere, deplin, total și ireconciliabil. Principiile explicației lumii vor trebui să fie de natură imaterială. Căci numai entitățile imateriale sunt substanțe simple și active. Materia întinsă este întotdeauna ceva compus-și pasiv care suferă acțiunea, dar nu o poate genera.

Leibniz concepe substanțele simple ca forme de natură ideală, asemănătoare sufletelor, forme ce sunt sediul unei *activități originare*. (kiner ursprünglichen Tätigkeit).¹⁰ Asemenea forme substanțiale vor fi numite de Leibniz *principii ale vieții*, mai târziu *monade*, principii răspândite în întreaga natură. Leibniz le va caracteriza drept absolut simple, indivizibile și nemuritoare, prin urmare drept unități autentice, în opoziție cu ceea ce este compus, cu agregatele și colecțiile. Explicația naturii se împlinește, prin

¹⁰ G.W. Leibniz, *Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über plastische Naturen* (1705), în G.W. Leibniz, *Hauptschriften...* II, pp. 259-260.

urmare, prin depășirea mecanicismului, prin trecerea de la fizică la metafizica pluralistă a forțelor dinamice imateriale, a unei diversități nelimitate de substanțe simple și active.

Opoziția dintre reprezentarea leibniziană și reprezentarea carteziană asupra lumii ar putea fi caracterizată spunând că dacă pentru Descartes universul natural este creația unui mecanicism desăvârșit, pentru Leibniz el este creația unui arhitect perfect. Mecanicianul construiește o mașinărie complexă din elementele mai simple de aceeași natură și în acest sens omogene. Caracteristicile operei arhitectului perfect sunt varietatea calitativă a elementelor constitutive ale unui întreg ce posedă atributele unității, ordinii și armoniei. Cu alte cuvinte, opera arhitectonică ordonează elemente cu o individualitate ireductibilă într-un întreg ce posedă o deplină armonie. În viziunea pronunțat estetică a lui Leibniz, perfecțiunea este tocmai reunirea celei mai mari varietăți cu cea mai mare unitate și ordine. Postulatul filosofiei sale, un postulat pretutindeni prezent, chiar dacă nu explicit formulat, este că multiplicitatea, varietatea calitativă, ierarhia și ordinea proprii lumii scapă explicației mecanice, propriu-zis fizice; atributele lumii create, care îi conferă acesteia frumusețe și armonie, relevă acțiunea unei pluralități de forțe active, de natură imaterială, care sunt principii ale organizării și finalității. O asemenea concluzie nu se impune în mod constrângător deoarece materia are doar determinări pe care Leibniz le va numi „pasive și indiferente“, determinări cum sunt întinderea și impenetrabilitatea.¹¹ Aceste determinări pot da socoteală de activitatea și organizarea ce se manifestă pretutindeni în natură, de ordinea și ierarhia formelor și, în acest sens, de armonia lumii. Deși Leibniz utilizează ade-

¹¹ În această privință, vezi de exemplu *Die Vernunft prinzipien der Natur und der Gnade* (1714), în G.W. Leibniz, *Op. cit.*, p. 420.

sea expresia *substanțe corporale*, el va considera până la urmă că realitate substanțială au doar principiile nemateriale, forțele sau monadele, ale căror atribute sunt percepțiile și năzuințele, actele volitive. În acest sens, Leibniz distinge *realitatea metafizică* de *aparența fizică*. Interpreți cu autoritate cad de acord că pentru Leibniz corpurile materiale nu au o realitate de sine stătătoare; ele sunt doar manifestări ale activității monadelor, ale actelor perceptive și volitive proprii ființelor vii. Toate relațiile dintre fenomenele naturii exprimă relațiile mutuale dintre monade și, în cele din urmă, acordul dintre monade stabilit de rațiunea supremă. În acest sens, corpurile materiale nu ar fi decât *fenomene*.

Texte ale lui Leibniz din ultimii ani ai vieții, susțin acești comentatori, ar proba că filosoful ar fi respins, în cele din urmă, ideea unei *uniuni reale* a corpului cu sufletul și a existenței unor substanțe corporale sau compuse.¹²

¹² Pentru o asemenea interpretare a filosofiei expuse în scrieri mai târzii ale lui Leibniz, vezi D. Russell, *Metaphysics: the late period*, în *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 1995. Într-un text scris în 1714 pentru Nicolas Rémond, care îi ceruse o clarificare a vederilor sale, text pe care, în cele din urmă, nu l-a expedit, Leibniz preciza: „Cred că întregul univers al creaturilor constă doar din substanțe simple sau monade și colecțiile lor... Colecțiile sunt ceea ce numim „corp“... Totuși, toate aceste corpuri și tot ceea ce le atribuim nu sunt substanțe, ci doar fenomene bine întemeiate sau temeiurile aparențelor ce sunt diferite pentru diferiți observatori, dar care sunt corelate cu și provin din același fundament, ca și diferitele aparențe ale aceluiași oraș văzut din diferite locuri.” (*Op. cit.*, p. 175.) Acest pasaj este coroborat de un altul cuprins într-o scrisoare trimisă de Leibniz lui Daugincourt în august al aceluiași an: „Sunt, așadar, de părere că vorbind în mod exact nu există substanță întinsă... Adevăratele substanțe sunt doar substanțele simple sau ceea ce am numit „monade“... și cred că în natură nu există decât monade, restul fiind doar fenomene ce rezultă din ele. Fiecare monadă este o oglindă a universului din punctul ei de vedere și este întovărașită de o multitudine de alte monade ce compun corpul ei organic, în care este monada dominantă.” (*Idem*).

Din punctul de vedere al substanțialismului idealist, care pare să fi reprezentat punctul terminus și încoronarea metafizicii leibniziene, percepțiile diferitelor substanțe simple sunt relative, în timp ce acordul dintre monade și dintre percepțiile acestora, acord stabilit de Dumnezeu, reprezintă ceva invariant și în acest sens absolut. O implicație majoră a acelei metafizici idealiste originale care ne întâmpină îndeosebi în *Monadologie*, în *Principiile raționale ale naturii și ale grației* și în unele scrieri din ultimii ani ai vieții este așa numitul principiu al continuității. Diversitatea nesfârșită a monadelor înzestrate cu forță activă și capacitate de percepție este o diversitate structurată ierarhic. În raport cu gradul lor de perfecțiune, monadele constituie o scară ale cărei trepte se întind de la monadele pe care Leibniz le numește *adormite* la monada supremă care este Dumnezeu. Corpurile lipsite de viață sunt monade care dorm. Sufletele sunt monade relativ superioare care au percepții distincte, întovărășite de memorie. Spiritele sunt monade mai înalte decât sufletele, suflete înzestrate cu rațiune, adică cu capacitatea de a intra în comunicare directă cu rațiunea supremă. Insistând asupra distincției dintre suflet și spirit, Leibniz va scrie în unul din paragrafele finale ale *Monadologiei* că sufletele sunt oglinzi vii sau imagini ale universului creaturilor, spiritele însă sunt, pe deasupra, imagini ale divinității însăși, adică ale însuși autorului naturii, capabile să cunoască sistemul universului și să imite, prin probe arhitectonice, ceva dintr-însul, fiecare spirit fiind în departamentul său ca o mică divinitate.¹³ Dacă deosebiriile dintre monade sunt doar graduale urmează că principiile vieții și

¹³ G.W. Leibniz, *Monadologia*, p. 78.

ale organizării există pretutindeni în universul natural. În acest sens „natura nu face salturi“.

Deosebiriile dintre viu și neviu, dintre un organism și o piatră, nu sunt deosebiri de natură, ci de grad. Numai în Dumnezeu, monada supremă, principiul vieții și activității este pe deplin desprins de corp, de materie, care este întin-dere, prin urmare, ceva compus. În acest sens Leibniz afirmă că „nu există nici naștere întreagă, nici moarte desă-vârșită, în sensul riguros al despărțirii sufletului de corp. Iar ceea ce numim noi *naștere* nu este decât dezvoltare și creștere, așa cum ceea ce numim noi *moarte* nu e decât contractare și diminuare.“¹⁴ Chiar și deosebirea dintre fi-nalitatea inconștientă a sufletelor și finalitatea conștientă a spiritelor, ce conferă identitate personală, este o deosebire graduală. Întreruperea continuității în această scară a exis-tențelor ideale simple ce constituie lumea o marchează doar monada supremă, ce cuprinde în sine și armonizează toate monadele.

Lumea carteziană și lumea leibniziană ni se înfă-țișează astfel ca două reprezentări exemplare ale unei lumi inteligibile și, totodată, ca două mari modele explicative. În ciuda unei impresii mai superficiale - o impresie pe care o susține și afirmația lui Leibniz că, nesatisfăcut de meca-nism, el a revenit la formele substanțiale ale scolasticilor, imaginea carteziană a lumii va putea fi apreciată drept una mai tradițională în măsura în care ea rămâne fidelă moti-vului platonice și neoplatonic al dualității spirit-corp. Filo-sofia lui Leibniz reprezintă, dimpotrivă, o ruptură radicală cu acest motiv, o ruptură inspirată de năzuința de a satis-face în mai mare măsură exigențe de raționalitate. Dacă

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

rațiunea absolută va fi concepută nu numai ca transcendentă, ci și ca immanentă, prezentă pretutindeni în lume, atunci dihotomiile carteziene substanță gânditoare-substanță întinsă și spirit-viață vor apărea drept inacceptabile. În spiritul acelei reprezentări care gândește perfecțiunea drept reunirea unei varietăți și pluralități ireductibile cu cea mai desăvârșită ordine și armonie, o lume în care se exprimă o rațiune absolută va fi în mod necesar o lume a deosebiriilor pur graduale, a ierarhiei și continuității, într-un cuvânt o lume leibniziană. O nesfârșită multitudine de centre de activitate și ordine, fără comunicare directă între ele și totuși unite printr-un principiu comun și printr-o ordine prestabilită, centre situate într-o scară ierarhică ce desfide orice discontinuitate fundamentală, este opusă monotoniei lumii mecanicismului, o lume în care diversitatea și organizarea sunt, până la urmă, doar aparențe. Căci configurațiile distincte nu reprezintă mai mult decât combinații diferite ale unor elemente pe deplin omogene.

Conflictul dintre cele două reprezentări și modele explicative ale lumii precum și posteritatea acestora pot fi mai bine înțelese urmărind ideile directoare ce au inspirat și orientat gândirea științifică a ultimelor patru secole.

Știința naturii a secolelor XVII, XVIII și XIX este caracterizată în mod curent drept o știință newtoniană. Se poate spune însă, cu tot atât de bune temeiuri, că știința exactă a naturii a fost în toată această perioadă de timp o știință de inspirație carteziană. Idealul unei explicații științifice unitare a naturii s-a sprijinit vreme îndelungată pe convingerea, afirmată cu deplină claritate de mari oameni de știință ai secolului al XIX-lea, un H. von Helmholtz sau un W. Thomson (lord Kelvin), că toate fenomenele naturii vor putea fi reduse la mișcări ale partico-

lelor materiale sau ale unui mediu material continuu. Helmholtz nu avea nici o îndoială că progresul cercetării va conduce în mod inevitabil spre „dizolvarea științelor naturii în mecanică“. Iar lordul Kelvin exprima acel ideal de inteligibilitate larg împărtășit de cercetătorii vremii sale, afirmând într-o conferință susținută în 1889 la Baltimore: „Nu sunt niciodată mulțumit atât timp cât nu îmi pot face despre un anumit lucru un model mecanic. Abia atunci îl înțeleg. Dacă nu-l pot exprima în întregime în concepte mecanice, nu îl înțeleg...“. Din această perspectivă, Descartes va apărea, dacă nu drept întemeietorul științei moderne a naturii, apoi în orice caz drept profetul ei vizionar. Francezii, cel puțin, nu au încetat mult timp să vadă în Descartes pe autorul care a formulat pentru prima dată principiile după care se va conduce explicația științifică modernă a naturii. În ședința de deschidere a congresului internațional de fizică care a avut loc la Paris în anul 1900, un cercetător cu reputație internațională, care simțea totodată ca un bun francez, aprecia că cele mai importante evoluții științifice ale ultimelor secole pot fi socotite drept o suită neîntreruptă de confirmări ale concepției carteziene cu privire la principiile explicației naturii. „Spiritul lui Descartes – spunea el – planează asupra fizicii moderne, mai mult, îi este lumina călăuzitoare; cu cât pătrundem mai adânc în cunoașterea fenomenelor naturii, cu atât mai mult se dezvoltă și se precizează îndrăzneța concepție carteziană asupra mecanismului universului.“¹⁵

Spiritul cartezian, înțeles în acest sens, nu mai pare să fie însă spiritul științei contemporane a naturii. Nu atât

¹⁵ Apud L. Poincaré, *La physique moderne et son evolution*, Flammarion, Paris, 1906, p. 14.

evidențierea limitelor valabilității legilor dinamicii clasice, pe care o datorăm revoluției științifice de la începutul secolului nostru, desfide în primul rând imaginea carteziană asupra inteligibilității lumii, cât evoluții științifice mai recente ce nu mai pot fi integrate în structura categorială ce susține această viziune. Mai întâi, supoziția că substanța întinsă este principiul ireductibil al explicației naturii, ca și opoziția rigidă dintre substanța întinsă, înzestrată cu masă, și energie au fost supuse unei eroziuni crescânde. Presupunerea că există particule elementare imuabile care reprezintă ultimele elemente constitutive ale naturii devine tot mai problematică. Programului de cercetare democritian care a condus dezvoltarea științelor fizico-chimice în ultimele secole, i se opune unul platonician, un program care își propune derivarea spectrului particolelor numite elementare și a proprietăților lor din caracteristici de simetrie și invarianță ale ecuațiilor câmpului. Pentru fizicienii care au inițiat acest program realitatea fundamentală nu mai este materia, ci energia.

Werner Heisenberg va socoti drept sugestivă din punct de vedere filosofic apropierea dintre această nouă înțelegere a materiei precum și a relației dintre materie și energie și concepția aristotelică asupra materiei și a relației dintre materie și potență.¹⁶ O provocare deosebit de radicală pentru viziunea mecanicistă asupra inteligibilității lumii o constituie teoriile autoorganizării dezvoltate în

¹⁶ Vezi numeroase referiri la această temă în culegerea de articole *Pași peste graniță*, trad. I. Pârvu, Editura Politică, 1977 și îndeosebi în cartea lui Heisenberg *Der Teil und das Ganze*, Piper Verlag, München, 1969.

ultimele decenii, cu deosebire termodinamica proceselor departe de echilibru și sinergetica. Aceste teorii oferă o explicație unor procese fizice și chimice familiare ce evidențiază o evoluție spontană spre ordine în condițiile unui schimb energetic intens între sistem și ambianță. Ele pun în evidență asemănări structurale fundamentale în tranzițiile de la o stare mai puțin ordonată la o stare mai ordonată ce au loc în sisteme fizice, chimice și biologice foarte diferite din punctul de vedere al substratului lor. Emergența unor sisteme mai organizate rezultă dintr-o „conlucrare” specifică a subsistemelor care le compun și se exprimă prin anumiți parametri de ordine. În termenii sinergeticii, acești parametri „subjugă” subsistemele sau elementele determinând, de exemplu, mișcarea coerentă a bilioane de molecule, un proces ce se află în totală opoziție cu evoluția spontană spre starea cea mai probabilă, adică cu dezordinea moleculară. Evoluția spontană spre organizare în sistemele fizice și chimice lipsite de viață, ca și în organisme vii, este explicată prin aceleași principii ale termodinamicii departe de echilibru și ale sinergeticii. Opozițiile rigide, consacrate de fizica mecanicistă, între materia întinsă, concepută drept ceva pur pasiv și receptiv, și principiul dinamic, dintre simpla alăturare și agregare prin compunere, pe de o parte, și organizare, pe de altă parte, dintre cauzalitate și finalitate sunt supuse unui proces tot mai accentuat de dizolvare. O cooperare a elementelor guvernată de principii generale, principii formulate de termodinamica sistemelor departe de echilibru și de sinergetică, generează o ierarhie de sisteme cu un grad tot mai înalt de organizare, de la sistemele fizice și chimice la ființele vii și, apoi, la grupurile și colectivitățile umane. O

evoluție orientată, realizată prin mecanisme ce suprimă opoziția rigidă tradițională dintre cauze eficiente și cauze finale se vădește a nu fi caracteristică doar biologicului și socialului, ci proprie naturii în genere. Se profilează tot mai clar o nouă modalitate de unificare a cunoașterii științifice, una fundamental diferită și opusă celei pe care o reprezintă mecanicismul de inspirație carteziană.¹⁷ Nu numai ființele vii, dar și sistemele fizice și chimice nu mai pot fi caracterizate drept mașini din perspectiva noii viziuni asupra inteligibilității lumii pe care o conturează evoluții științifice mai recente. Dinamismul, capacitatea de autoordonare și autoorganizare, tendințe apreciate mult timp drept proprii spiritului în opoziție cu inerția materiei devin principii ale cunoașterii pozitive a naturii, principii supuse controlului experienței.

Una din căile pe care s-a încercat adesea să se argumenteze în favoarea convergenței între o viziune științifică și o viziune înalt sau autentic religioasă asupra lumii a fost cea a evidențierii ordinii inteligibile și finalității ce domnește în natură. Angajându-se pe această cale, fizicianul german Max Planck invoca, într-o conferință ținută acum aproape șaiszeci de ani, principiul minimei acțiuni, un principiu formulat pentru prima dată de Leibniz și consacrat de către Maupertuis, chemat de Friedrich cel Mare ca președinte al Academiei de Științe din Berlin, instituție înființată de Leibniz. Acest principiu îi apărea lui Planck drept cea mai puternică probă a prezenței până și în natura lipsită de

¹⁷ Vezi în această privință și M. Flonta - *Unificarea cunoașterii: abordarea clasică și neclasică*, în *Revista de Filosofie* 4/1995, pp. 363-368.

viață a unei ordini inteligibile și a unei finalități.¹⁸ Posibilitățile și resursele celui ce și-ar propune să invoce astăzi forța sugestivă a viziunii leibniziene asupra inteligibilității lumii din perspectiva unor idei directe ale gândirii științifice vor fi cu totul altele, incomparabil mai mari.

În contrast cu epoca științifică în care a trăit Planck, principii generale cum sunt cele ale primatului factorului dinamic, al forțelor organizatoare în economia naturii, al întrepătrunderii și inseparabilității cauzelor eficiente și cauzelor finale, al ierarhiei formelor organizate și al continuității depline în această ierarhie, principii pe care filosoful Leibniz le-a dezvoltat în orizontul unei metafizici substanțialiste sau unei viziuni creaționiste tradiționale, devin principii conducătoare ale noilor științe ale autoorganizării. Ele oferă o consistență și o coerență crescândă

¹⁸ „Nu este, desigur, surprinzător că descoperirea acestei legi, a așa-numitului principiu al minimei acțiuni, după care și-a căpătat mai târziu numele și cuanta de acțiune elementară, l-a adus într-o stare de puternică însuflețire pe inițiatorul ei Leibniz, ca și imediat după aceea pe urmașul său Maupertuis, căci acești cercetători au crezut că au găsit în ea semnul palpabil al domniei unei rațiuni superioare ce stăpânește atotputernic natura. Într-adevăr, prin principiul minimei acțiuni a fost introdusă în conceptul cauzalității o idee cu totul nouă: cauzei *Causa efficiens* ce acționează din trecut spre viitor și face să apară stările ulterioare drept condiționate de cele anterioare, i se adaugă *Causa finalis* care, dimpotrivă, pune viitorul, adică un țel determinat spre care se năzuiește ca premisă și derivă din el desfășurarea evenimentelor ce conduc spre acest țel.” (M. Planck, *Religion und Wissenschaft*, Vortrag gehalten in Baltikum (1937), J.A. Barth Verlag, Leipzig, 1941, pp. 25-26.)

uneia din convingerile ce a susținut și a inspirat sinteza leibniziană. Este convingerea pe care unul dintre creatorii acestor noi științe o exprimă, pe cât de concis, pe atât de sugestiv, scriind că teoriile autoorganizării, urmând metafizicilor vizionare ale trecutului, tind, în cele din urmă, nu să opună „omul și lumea pe care el încearcă să o înțeleagă“, ci, dimpotrivă, să le unească într-o sinteză ce depășește opozițiile exterioare materie-forță/energie, cauzalitate-finalitate, întindere- gândire.¹⁹

¹⁹ Vezi **I. Prigojine**, *Physics and Metaphysics*, în „Adv. Biol. Med. Physics“, 16, 1977. Pentru o dezvoltare mai largă a temei vezi, de asemenea, **I. Prigojine**, **I. Stengers**, *Între eternitate și timp*, trad. de I. Gherguț, Humanitas, 1997.

DESCARTES, LEIBNIZ ȘI ILUZIILE PARADIGMEI REPREZENTAȚIONALE

Adrian-Paul Iliescu

Ceea ce dădea sens proiectului raționalist clasic de așezare a cunoașterii pe baze sigure era presupunerea curajoasă că failibilitatea gândirii nu este fatală și că, prin urmare, un intelect bine condus poate ajunge să-și desfășoare demersurile lucrând doar cu adevăruri ultime și indubitabile – tocmai optimismul unei asemenea presupunerii desparte pe Descartes și Leibniz de Locke sau Hume care privesc cu scepticism posibilitatea anulării failibilității cunoașterii.

S-ar putea susține că la originea acestei deosebiri fundamentale stă o profundă diferență de sensibilitate a celor două grupuri de filosofi față de failibilitatea limbajului și a abstracțiilor. Într-un anumit sens, tocmai supoziția tacită că intelectul se poate bizui pe „transparența” limbajului și pe veridicitatea abstracțiilor este răspunzătoare de eșecul marelui proiect raționalist. Iluzia caracterului fundamentalmente neproblematic al reprezentării lumii prin concepte este, s-ar putea argumenta, sursa majoră a dificultăților insurmontabile pe care le vor avea de înfruntat marile idei carteziane și leibniziane.

Empiriștii britanici moșteniseră de la precursorii lor nominaliști o adâncă neîncredere față de abstracții, precum și conștiința acută a faptului că limbajul nu constituie un mediu transparent, apt să ne restituie, în mod neproblematic, realitatea. Locke formulează într-o concepție bine arti-

culată caracterul convențional al limbajului; el declară natura arbitrară a decupajului lingvistic al lumii, modelat – în opinia sa – nu de captarea esențelor reale ale lucrurilor, ci de simpla îndatorare a intelectului față de esențe nominale (inevitabil „subiective“).

Dimpotrivă, Descartes respinge ideea arbitrarității limbajului. El vede, fără nici o îndoială, ca și, mai târziu, Leibniz, contingenta sintactică a semnului față de obiectul desemnat, îndeajuns dovedită prin diversitatea de vocabular a limbilor naturale; dar nici Descartes, nici Leibniz nu se îndoiesc că distincțiile semantice reprezintă distincții ontice, că structurile lingvistice reflectă structurile realității; o convenționalitate mai adâncă a limbajului, de ordin semantic, care-i anulează „transparența“, nu este luată în considerare. Ipoteza de față este că ignorarea acesteia face posibil optimismul raționalist cu privire la posibilitatea de a atinge certitudinea prin demersuri cognitive bazate pe concepte și pe relațiile dintre ele.

La obiecția că raționamentul s-ar putea dovedi a fi o simplă înlănțuire de nume, fără ancorare în realitate, Descartes răspunde categoric:

„Cât despre faptul că s-ar putea ca raționamentul să înlănțuiască doar nume – așa ceva nu e adevărat. Ca dovadă că nu înlănțuiește numele, ci lucrurile semnificate prin nume e faptul că doi inși care vorbesc limbi diferite pot totuși gândi la fel privitor la aceleași lucruri. Numele nu sunt convenționale și nu atârnă de gândirea noastră“.¹

Cum Descartes vede convenționalitatea limbajului doar ca pe o convenționalitate a formei sintactice (diferite

¹ R. Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 327.

de la o limbă naturală la alta) prin care se exprimă un concept, faptul că vorbitorii diferitelor limbi pot să se refere (cu expresii diferite) la aceleași lucruri este, se pare, o dovadă suficientă a reușitei acestor expresii de a capta realitatea. Riscurile generate de convenționalitatea formelor sintactice ale fiecărei limbi fiind astfel anulate, Descartes crede că orice risc de convenționalitate a limbajului în general este anulat: nici nu se gândește la posibilitatea ca toate limbile naturale să împărtășească o convenționalitate mai adâncă, aceea a decupajului ontic pe care îl execută (a disocierii lucrurilor în categorii, conform ideilor subiective ale oamenilor despre realitate).² Arbitraritatea cea mai profundă a expresiilor, cea care rezultă din failibilitatea și limitele cunoașterii, este ignorată; se presupune că expresiile surprind lucrurile *așa cum sunt ele de fapt*, de unde concluzia că ele sunt simple substitute semantice ale acestora și că, prin urmare, raționamentul conectează între ele nu simple nume, ci lucrurile însele. Limbajul fiind deci transparent, cuvântul „gândire” surprinde procesul real de gândire, cuvântul „eu” surprinde eul real etc.

Pentru Leibniz, convenționalitatea stă tot în dependența formei sintactice a expresiilor de deciziile umane, în aceea că „depinde de hotărârea matematicienilor să întrebuințeze cuvântul *elipsă*, ca să desemneze o anumită fi-

² Descartes se întreabă dacă limbile naturale nu sunt cumva „subiectiv-arbitrare” unele în raport cu altele, și răspunsul său este negativ: în ciuda diversității lor sintactice, ele se pot referi la aceleași lucruri. Dar el nu se întreabă câtuși de puțin dacă limbile naturale sunt obiective și în raport cu realitatea, deci dacă lucrurile la care se referă toate aceste limbi sunt lucrurile reale.

gură“ și „de hotărârea latinilor să dea cuvântului *circulus* sensul pe care îl exprimă definiția acestuia“. ³

Elementul de arbitrar astfel introdus în limbaj este însă unul superficial și nesemnificativ, căci, conform convingerii lui Leibniz, „deși caracterele pot fi arbitrare, totuși folosirea și legătura lor are ceva care nu este arbitrar, anume o anumită potrivire între caractere și lucruri, relațiile între ele ale caracterelor diferite care exprimă aceleași lucruri“. ⁴

Ca și Descartes, Leibniz insistă asupra acordului diverselor limbi naturale care înfățișează aceleași relații reale, deci „o ordine care corespunde lucrurilor“. ⁵ Dar el afirmă mai explicit ideea izomorfismului dintre limbaj și realitate, condamnând presupunerea că numele ar fi simple etichete, denominații pur exterioare lucrurilor: „*nu există denominații pur extrinseci* care să nu aibă adică nici un fundament în însuși lucrul denumit. Căci trebuie ca noțiunea subiectului să cuprindă în sine noțiunea predicatului. Și, prin urmare, de câte ori se schimbă denominația lucrului, trebuie să aibă loc o schimbare oarecare în lucrul însuși.“ ⁶

Regăsim aici ideea leibniziană a adevărului ca reflectare fidelă a raportului dintre lucru și atribut în raportul dintre subiect și predicat, recunoscută, cel puțin de la Russell înapoi, drept axă a concepției filosofice a gândi-

³ G.W. Leibniz, *Dialog privitor la conexiunea dintre lucruri și cuvinte și la realitatea adevărului*, în *Opere filosofice*, vol. I. Editura Științifică, București, 1972, p. 13.

⁴ *Ibidem*, pp. 14-15.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ Idem, *Adevărurile prime*, în *op. cit.*, p. 44.

torului german. Tocmai această idee fundamentează teza izomorfismului limbaj-realitate: variațiile lingvistice sunt determinate de variațiile ontice, limbajul e modelat de realitate, structura sa reprezintă pe aceea a lucrurilor. Iată de ce „adevărurile nu depind nicidecum de nume și nu sunt arbitrar”.⁷

Nu se poate susține că ei ar fi ignorat dificultățile pe care limbajul le ridică în calea căutătorului adevărurilor certe. Descartes este pe deplin conștient de existența unei multitudini de erori care provin din greșita folosire a cuvintelor și nu omite să prevină că „este important să distingem cu precauție ideile prin care se prezintă intelectului nostru semnificația fiecărui cuvânt”.⁸ Mai mult, această declarație de principiu este urmată de exemple practice prin care semnificația unor enunțuri metafizice este analizată și clarificată, erori de exprimare ca „întinderea ocupă un loc” fiind astfel eliminate.

Dar dificultățile ridicate de greșita folosire a cuvintelor sunt reduse la nivelul unor simple ambiguități, confuzii, plurisemii produse de neglijență, care pot fi lesne eliminate, așa încât autorul *Regulilor utile și clare* merge până la a face afirmația extrem de radicală că „dacă toți filosofi ar cădea de acord asupra semnificației cuvintelor, atunci aproape toate controversele lor ar înceta”.⁹

Este deci limpede că Descartes a minimalizat „obstacolul lingvistic”, având în vedere doar cazurile simple în care „dificultatea constă într-o obscuritate a exprimării”.¹⁰

⁷ Idem, *Disertația metafizică*, în *op. cit.* p. 102.

⁸ R. Descartes, *Reguli...*

⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰ *Ibidem*.

el nu vedea în aceste situații problematice ceva mai adânc și mai grav, drept care anunță cu nonșalanță că „în marea majoritate a cazurilor despre care discută savanții este aproape totdeauna o chestiune de nume”.¹¹ Spre deosebire de Locke, care va lega failibilitatea limbajului de cea a cunoașterii (cuvintele eșuează să capteze esența reală a lucrurilor), Descartes leagă dificultățile lingvistice de simpla neglijență sau de contingente abuzuri de exprimare, sugerând implicit concluzia că eliminarea „obstacolului lingvistic” este absolut neproblematică. Dacă Descartes nu este preocupat, cum este Leibniz, de crearea unei limbi perfecte, nu este mai puțin adevărat că și el împărtășește supoziția posibilității aducerii limbajului la *perfectiune*.

În comparație cu Locke, care, nu mult mai târziu, va insista atât de tare asupra limitelor principiale ale capacității limbii de a capta distincțiile reale dintre lucruri, limite care decurg din însăși neputința cunoașterii de a capta esențele reale, perspectiva analizelor carteziene asupra dificultăților lingvistice apare drept una superficială. Descartes constată existența unei distincții între felul cum este un lucru în realitate și felul în care apare el prin prisma cunoașterii: „fiecare lucru trebuie considerat diferit, după cum îl raportăm la cunoașterea noastră sau la existența sa ca atare”.¹² Bunăoară, deși mintea distinge între corporalitatea, întinderea și forma unui obiect, acesta nu poate fi considerat drept compus realmente din aceste trei elemente, „deoarece aceste părți nu au existat niciodată distincte unele de altele”.¹³ Dar Descartes nu vede cătuși de

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p.51.

¹³ *Ibidem*, p. 52.

puțin aici o limită principială a capacității cunoașterii și limbajului de a capta esența reală a lucrurilor; ceea ce vede este simplul fapt că numai mintea are capacitatea de a abstractiza, căci intelectul are „singur facultatea de a separa existențe abstracte de acest fel”.¹⁴

Leibniz, la rândul său, deși vede dificultatea produsă de noțiunile lipsite de sens pe care le folosim uneori (ca „iuțeala cea mai mare”¹⁵), explică eșecul limbajului, în aceste cazuri, exclusiv prin eșecul nostru de a fi depistat contradicția logică implicată în noțiunile respective. O analiză mai atentă a noțiunii poate însă, evident, preveni contradicția, deci nonsensul, și prin urmare limbajul nu pare să poată ridica obstacole majore, de netrecut. O limbă perfectă se poate foarte bine construi, failibilitatea lingvistică nu e fatală.

Descartes și Leibniz consideră riscul de a greși ca fiind, în fond, un risc pur epistemic, care apare la nivelul ideilor/propozițiilor ce nu se bucură de o întemeiere sau demonstrație satisfăcătoare. Îndată ce acest risc este înlăturat – ideile fiind întemeiate pe intuiția sau deducția infailibilă, sau fiind demonstrate ca adevăruri necesare, valabile în orice lume posibilă – ei cred că riscul de eroare a fost îndepărtat.¹⁶ Nu-și pun deloc întrebarea dacă nu cumva eroarea se strecoară prin însuși caracterul failibil al

¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

¹⁵ G.W. Leibniz, *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*, în *op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁶ Centrarea pe propoziție/idee este justificată la Descartes de țelul său: adevărul cert, care este o proprietate a propoziției sau ideii. La Leibniz însă, chiar noțiunile (speciilor) au la bază adevăruri necesare (spre deosebire de noțiunile individuale).

limbajului, prin eșecul cuvintelor de a capta lucrurile reale – care ar anula valoarea concluziilor noastre, indiferent ce întemeiere demonstrativă ar avea ele. Căci dacă „gândire“, „existență“ etc. nu reușesc să surprindă elementele reale presupuse a le corespunde, ce folos mai au concluziile noastre certe de tipul „gândesc deci există“? Failibilitatea limbajului este mai adâncă și mai periculoasă decât cea pur epistemică, deoarece taie de la bun început orice cordon de legătură între limbaj/idei și realitate. Dacă limbajul nu este transparent, orice demonstrație dată în cuprinsul său pare irelevantă pentru starea reală a lucrurilor.

Tocmai această încredere necritică în „transparența“ limbajului și în puterea cuvintelor de a reprezenta corect lucrurile stă la baza optimistului proiect raționalist. Acest proiect este fondat pe un ideal de raționalitate deductivă, căci – conform convingerii carteziene – a fi rațional înseamnă a nu accepta nimic fără demonstrație, iar demonstrația se bazează pe procedee deductive (singurele apte să conducă la certitudini privind lucrurile complexe). Atingeria certitudinii pe cale demonstrativă devine posibilă, dacă raționamentele implicate sunt corecte – așa cum dovedește faimosul *dubito ergo sum* cartezian. Dar pentru ca rezultatele acestor raționamente să ne spună ceva despre realitate, mai trebuie îndeplinită încă o condiție: aceea ca raționamentele însele și mai ales concluziile lor să fie nu simple elemente convenționale, ci reprezentări fidele ale unor lucruri și relații reale. Această condiție nu este îndeplinită dacă expresiile componente ale raționamentelor și concluziilor lor sunt (semantic) convenționale. Acceptarea premisei caracterului non-convențional al limbajului devine deci suportul vital al întregului proiect raționalist; rămânând definitiv în cadrul prescris de paradigma reprezen-

tațională a limbajului, acest proiect magistral se sprijină pe premisa fidelității limbii față de realitate.

Privirea cea mai sumară asupra istoriei ideilor este deajuns pentru a ne convinge că tocmai această premisă a constituit punctul vulnerabil al proiectului raționalist. Tradiția germană a criticii limbajului, inițiată de Hamann și Lichtenberg va ridica întrebarea dacă nu cumva erorile filosofiei vin nu din eșecul cunoașterii, ci al limbii. Hamann va semnală riscul ce apare din faptul că „man Wörter für Begriffe, und Begriffe für die Dinge selbst hält“. Continuând această tradiție, filosofii post-raționaliști au contestat în primul rând asumția lui Descartes că expresiile ce compun raționamentele demonstrative de tip *cogito* sunt simple substitute ale lucrurilor reale, și că, prin urmare, ele sunt „transparente“ (conduc la lucrurile însele). Făcându-se eco al conștiinței metafizice a iremediabilei subiectivității a cunoașterii, Nietzsche va deplânge faptul că „Mai există încă cercetători inofensivi ai Sinelui care cred în «certitudini nemijlocite», spre exemplu «eu gândesc»/.../ de parcă în acest caz cunoașterea ar fi reușit să sesizeze obiectul în stare pură și nudă, în chip de «lucru în sine», fără vreo falsificare din partea subiectului”.¹⁷ Subliniind că orice „cogito“ conține o întreagă serie de supoziții riscante, „a căror justificare este dificilă, poate chiar imposibilă“, el atrage atenția asupra celei mai importante dintre aceste supoziții implicite: când afirm „eu gândesc“, presupun în primul rând că „eu știu ce este gândirea. Căci, de nu m-aș fi decis în prealabil asupra problemei, cum aș

¹⁷ F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București 1991, p. 23.

putea să hotărască că nu este vorba mai degrabă despre «a voi» sau «a simți»?¹⁸

Nietzsche crede că o concluzie ca „eu gândesc” presupune examinarea și compararea stărilor interioare ale subiectului în vederea stabilirii naturii activității atribuite eului – deci, că această concluzie se bazează pe aceeași cunoaștere minată de subiectivitate și failibilitate care condiționează toate convingerile noastre; de unde și consecința că nici în cazul lui „cogito” nu poate fi vorba de certitudinea „captării” realității sau a „transparenței” absolute a expresiei ce desemnează activitatea de a gândi. Cum și „eu gândesc” se sprijină pe ceea ce știm sau credem noi despre gândire, nici aici expresia nu este un simplu substitut semantic al realității; și nimic nu ne garantează că ea atinge realitatea însăși, căci ce încredere putem avea în conceptul nostru de „gândire”? cu vorbele lui Nietzsche, „De unde am luat noțiunea de «a gândi»?”.¹⁹

Sensibil la dificultățile pe care le poate crea limbajul, filosoful german observă că orice demonstrație rațională își pierde utilitatea atunci când noțiunile cu care lucrează ea ratează „captarea” realității: ce folos că ideile au „acoperire” demonstrativă (sunt întemeiate pe intuiția sau deducția infailibilă, cum e cazul la Descartes, și sunt ferite de riscul prezenței unor contradicții, cum susține Leibniz), dacă ele nu au „acoperire” în realitate (dacă felul în care decupează ele faptele nu este obiectiv, ci arbitrar)?

Continuând tradiția filosofică germană care începuse cu Hamann ori Lichtenberg, și care va merge până la Wittgenstein, Nietzsche atribuie eroarea raționalistă a în-

¹⁸ *Ibidem*, p. 24

¹⁹ *Ibidem*.

crederii absolute în certitudini nemijlocite ca «eu gândesc» *ispitelor limbii*: „Dar «certitudinea nemijlocită», precum și «cunoașterea absolută» sau «lucrul în sine» conțin o **contradictio in adjecto**, și voi repeta de o sută de ori: ar trebui să ne eliberăm în sfârșit de ispita cuvintelor!”²⁰. Postulăm existența **eului**, ca subiect al activității de gândire – «trebuie să existe un eu care gândește» este o altă «certitudine nemijlocită» – doar în virtutea unei *rutine gramaticale*: „Se raționează potrivit rutinei gramaticale: «A gândi este o acțiune, toate acțiunile presupun un subiect activ, așadar»”²¹. Rutina lingvistică ce susține certitudinile de tip cartezian nu reflectă însă stări de fapt reale: „a spune că subiectul «eu» este condiția predicatului «gândesc» înseamnă o **falsificare** a stării de fapt. Ceva gândește: însă a spune că acest «ceva» e însuși acel bătrân și ilustru «Eu»este, exprimat cu îngăduință, doar o ipoteză, o afirmație, în nici un caz o «certitudine nemijlocită». În fine, afirmând că «ceva gândește» s-a spus deja prea mult: acest «ceva» conține de-acum o interpretare a procesului și nu aparține procesului însuși”²².

Reproșând, în acest context, limbajului că proiectează asupra faptelor o interpretare care nu are acoperire în realitate, Nietzsche nu făcea decât să continue activitatea filosofică de *critică a limbajului*, pe care o inițiasă Lichtenberg cu un secol înainte. În cazul analizei ideii «eu gândesc», asemănarea de spirit este frapantă, transformându-se chiar într-una literală: „Nu ne este cunoscută decât existența senzațiilor, reprezentărilor și ideilor noas-

²⁰ *Ibidem*, p. 23.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

²² *Ibidem*, p. 24.

tre. Gândește, ar trebui să spunem, așa cum spunem: **nin-ge**. A spune **cogito** este mult prea mult, îndată ce traducem aceasta prin **eu gândesc**“.²³

Lichtenberg și Nietzsche împărtășesc deci convingerea că limba ne determină să *spunem prea mult*, atunci când ne face să afirmăm «certitudini» ca «eu gândesc».

Nietzsche va condamna și încrederea naivă în distincția subiect-predicat, atât de importantă la Leibniz, pentru întemeierea izomorfismului limbaj-realitate; și el nu omite să denunțe nici supoziția existenței unei legături cauzale între **eu** și **gândire**, un alt exemplu de «articol de credință» lipsit de acoperire în realitate.²⁴ Or, atât critica întemeierii raționale a ideii de cauzalitate, cât și cea a ideii de eu își aveau originea la David Hume, care și-a pus atât de puternic amprenta asupra gândirii germane, influențând direct nu numai pe Kant, ci și pe Hamann și Lichtenberg. Putem deci recunoaște în atacul târziu al lui Nietzsche împotriva proiectului raționalist urmele, desigur complex mediate, ale influenței empirismului britanic, sursa primă a argumentului că, afirmând existența a ceva numit „eu” sau a unei legături cauzale între eu și gândire, noi *spunem mai mult decât am fi rațional îndreptățiți de fapte să spunem*. Empirismul lui Locke și Hume pare astfel să-și ia o târzie revanșă asupra raționalismului clasic, nu demontând teoria ideilor înnăscute sau epistemologia carteziană, ci stimulând geneza și dezvoltarea criticii germane a limbajului de la Hamann și Lichtenberg până la Nietzsche.

²³ Georg Christoph Lichtenberg, *Aforisme*, Editura Univers, București, 1970, p. 159.

²⁴ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 24.

Ironia întregii istorii este, mai ales pentru Descartes, aceea că analizele lui Wittgenstein au detectat o eroare fatală în atacul post-raționalist față de certitudinile carteziene. Acest atac se baza pe premisa că termeni ca „gândire” desemnează procese mentale pe care nu le cunoaștem suficient, a căror esență reală ne scapă, și se încheia cu concluzia eșecului raționamentelor carteziene de a dovedi ceva despre realitate: certitudinile nemijlocite promovate de Descartes nu ne restituie lucrul în sine, avertiza Nietzsche. Dacă Wittgenstein are însă dreptate („gândire” nu desemnează un proces mental, esența este exprimată de gramatică, deci cuvintele nu pot eșua să capteze realitatea, în sensul lui Nietzsche – adică, vorbitorul obișnuit nu poate rata referirea la realitatea însăși), atunci toate aceste obiecții cad. Dar Wittgenstein pretinde a detecta o altă eroare principală a cartezianismului, ba chiar o absurditate, localizată în însăși strategia îndoielii complete și sistematice; și, oricum, atunci când argumentele sale veneau să dezvăluie o greșeală fatală în criticile demolatoare ale lui Nietzsche, era deja prea târziu pentru Descartes sau Leibniz: proiectul raționalist era mort de mult.

ALTERNATIVA DUALITATE-UNITATE: PARADOX AL RAȚIONALISMULUI?

Gheorghe Ștefan

Raționalismul ca experiment istoric

Nu o dată în istoria Occidentului raționalismul a fost o **promisiune**.¹ Dar neîmplinirea ei este departe de a fi o slăbiciune a raționalismului. Obstinația cu care uneori încercăm să impunem raționalismul este consecința unei neînțelegeri: nu vrem să acceptăm faptul că el este numai o parte a unei triade. În mod greșit opunem rațiunea iraționalului, într-un model binar simplist. *Raționalismul* nu se opune, el conviețuiește cu manifestările *culturale* și cu cele *spirituale*, chiar dacă în această conviețuire nu s-a putut realiza până acum niciodată un bun echilibru. Contactul omului cu realitatea presupune o triadă, în care *claritatea*, *expresivitatea* și *misterul* coexistă cu ponderi, în momente diferite ale devenirii lui în lume.

Pentru cei ce nu pot suporta o interacție totală cu existența, raționalismul a fost, și mai este încă, o **speranță**. Atunci când omul se percepe într-o poziție proastă în raport cu lumea, se încrâncenează pe calea unor clarificări rigide, în loc să încerce deschideri către comportamente

¹ Acest text a fost prezentat în sesiunea de comunicări *Descartes și Leibniz – primatul rațiunii: o promisiune sau o speranță neîmplinită*, organizată de Academia Română în 16-17 mai 1996.

diversificate. Ne-am obișnuit să interpretăm unidimensional și reductiv raționalismul grec, folosind o grilă deformată de două milenii de creștinism. Dodds, în singularul său eseu, prezintă raționalismul grec scufundat într-un complex de comportamente.² Speranța, ca doctrină, ne-a canalizat eforturile unidimensional, oferindu-ne, pe rând, spiritualitatea, culturalitatea, iar mai apoi raționalismul drept căi eficiente, dar trunchiate, de reglare a relației omului cu lumea.

În spațiul oferit de trei coordonate: rațiune, cultură, spirit – să-l numim *spațiul omului* – grecul din vechime își găsea o poziție cât mai depărtată de oricare din axe. Gestul lui putea fi deodată clar, expresiv și plin de mister. Prin aceasta nu era poate întotdeauna destul de eficient. Tot din acest motiv, împlinirea ca om era pentru mulți dificilă. Eficiența și împlinirea aparentă se pot exersa însă mult mai ușor atunci când omul „coboară” pe una din axele spațiului omului. Post-elenismul este caracterizat tocmai prin unidimensionalizarea spațiului în care omul se manifestă. O mie de ani de spiritualitate, iar mai apoi o jumătate de mileniu cultural au impus, prin succesive eșecuri, câteva secole de raționalism care poate ne vor permite refacerea unității pierdute dintre rațiune, cultură și spiritualitate.

Procesul declanșat la sfârșitul Renașterii cred că reprezintă ultima experiență unidimensională. Situațiile paradoxale pe care le va genera, într-un proces continuu de

² În [Dodds '51] raționalismul culturii eline este prezentat ca un fenomen tot timpul dublat de ceea ce, simplificând, Dodds numea irațional. Cred că iraționalismul, ca etichetă, ascunde o realitate mult mai complexă, cu o componentă culturală și una spirituală foarte pregnantă.

împlinire, ne vor convinge, poate, că o relație bună a omului cu lumea presupune o bună locuire a omului de către triada rațiune – cultură – spiritualitate. De asemenea, *viitorul rațional, trecutul cultural și momentul spiritual* se vor sincroniza superior numai dacă omul locuiește liber în spațiul tridimensional amintit.

Experiența rațională modernă încheie un **ciclu** în care pe rând, *spiritualitatea, culturile și civilizația* și-au încercat independent, cu reușite parțiale, șansa de a echilibra relația omului cu natura, cu oamenii și cu el însuși. De la o vreme au apărut și semnele sfârșitului de ciclu. Primii care le-au sesizat au fost Goethe și Mozart. Ei par să înțeleagă faptul că o ființă poate suporta existența numai dacă dobândește capacitatea de a vedea *revelația* (spirituală), *imaginația* (culturală) și *explicația* (rațională) ca un tot nedisociabil. Ne transmit acest mesaj de aproximativ două secole. Poate într-un târziu îl vom înțelege și vom fi în stare să-l asimilăm ca mod de viață.

Descartes și Leibniz au fundamentat acest ultim experiment, al raționalismului, astfel încât el să se poată împlini închizând consistent, cu o evoluție naturală, ciclul bimilenar amintit. Ei sunt, prin aceasta, nu numai figuri centrale ale raționalismului ci și gânditori care și-au spus cuvântul potrivit, la momentul potrivit într-o evoluție caracterizată prin obsesia disocierilor.

Complexitatea potențială – o șansă pentru Descartes

Raționalismul modern occidental apare într-o lume divizată cultural datorită efortului disperat de a se reface de pe urma unui proces milenar de anihilare a raționalismului

grec și a civilizației romane. Diversitatea culturală, generată în prima jumătate a mileniului doi, s-a dovedit a fi o puternică sursă de complexitate, într-o lume care nu mai accepta astfel o necondiționată (dogmatică) unitate. Stăpânirea *complexității* odată dezlănțuite nu se mai putea face prin revenirea la o unitate condiționată dogmatic (adică necondiționată). Singura șansă era oferită de găsirea unor căi simple sau simplificatoare. Reducționismul, cultivat cu cele mai diferite nuanțe, devine o atitudine obligatorie. Este, astfel, perfect justificat demersul reducționist de tip cartezian, explicit afirmat în *Discurs asupra metodei* [Descartes D]:

După cum multitudinea legilor justifică adesea viciile astfel încât, de pildă, un stat este mult mai bine condus atunci când nu are decât puține legi, dar acestea sunt strict urmate, tot astfel, în locul numeroaselor precepte ale logicii, am crezut că-mi vor fi suficiente următoarele patru reguli cu condiția de a nu mă abate de la hotărârea fermă și statornică de a le respecta întotdeauna (pag. 121).

Deci, cunoașterea trebuie să pornească de la un set cât mai redus de principii simple. Această atitudine implică și o prezumție: lumea este suficient de simplă pentru a putea fi descrisă cu ajutorul unui „instrument” simplu. Obiectul cunoașterii este numai **aparent complex**, totul este să găsim acea cale simplă care să ne permită descrierea oricărui fenomen prin mijloace simple. Nu știm în ce măsură Descartes a fost conștient de această prezumție. Astăzi este foarte dificil de apreciat dacă această prezumție corespunde sau nu realității. Aparent, nu corespunde. Dar cred că se impune o discuție mai nuanțată.

O serie de instrumente formale, dezvoltate sub incidența informaticii, pun problema complexității într-o

lumină nouă. Teorii legate de informația algoritmică, fractali, automate celulare, algoritmi genetici, rețele neurale, haos repun în discuție conceptul de complexitate.³ Informația algoritmică⁴ evidențiază complexități potențiale foarte mari, dar este evident că actualizarea acestora este imposibilă. Pe de altă parte, fractalii,⁵ sau automatele celulare,⁶

³ În ultimele decenii comunitatea științifică este preocupată din ce în ce mai mult de limpezirea conceptului de complexitate. Termenul împărtășește, se pare, soarta altora la fel de celebri și la fel de puțin limpeziți, cum ar fi timpul și informația. Propunem, ca definiție de lucru, pentru complexitatea asociată unei realități: dimensiunea definiției prin care putem specifica o anumită realitate.

⁴ Informația algoritmică (sau complexitatea algoritmică/*Kolmogorov/Solomonof/Chaitin*) s-a impus comunității științifice prin lucrările lui Gregory J. Chaitin [Chaitin '77 '78]. Prin definiție, informația conținută într-un șir de simboluri are ordinul de mărime dat de lungimea celui mai scurt program care poate genera acel șir pe o mașină dată.

⁵ Conceptul de fractal s-a impus prin lucrările lui Mandelbrot. Este vorba de mecanisme formale foarte simple care, recursiv aplicate, generează configurații de mare spectaculozitate asemănătoare unor procese reale (cum ar fi, spre exemplu, structura unei ferigi sau a unui masiv muntos erodat de ape).

⁶ Conceptul de automat celular a fost dezvoltat de John von Neumann pentru a-l folosi la conceperea unei mașini care se autoreproduce. Presupune o rețea unidimensională sau bidimensională de automate finite care evoluează în funcție de propria stare și de starea automatelor dintr-o vecinătate limitată. Pornind de funcția de tranziție a fiecărui automat (de regulă, foarte simplă și aceeași în toată rețeaua) și de starea inițială a rețelei se pot obține uneori comportamente globale semnificative. Este un exemplu de sistem în care sub incidența unei stricte localități se produc fenomene globale coerente.

pornind de la câteva reguli foarte simple, au manifestări de spectaculozitate (aparentă?) greu de explicat empiric. Algoritmii genetici,⁷ sau rețelele neurale,⁸ pot soluționa acceptabil, folosind resurse rezonabile, probleme de foarte

⁷ Atunci când soluția optimă a unei probleme se află într-un spațiu atât de mare încât găsirea ei nu se poate face printr-o căutare sistematică, într-un timp rezonabil, pe o mașină oricât de puternică, atunci se acceptă găsirea unei soluții aproape optimale printr-o căutare pseudoaleatoare convergentă. Convergența către soluție se poate face prin „generații” succesive de soluții care se reproduc prin „exemplarele” cele mai „performante”. După un număr de generații programul poate decide că un exemplar al generației curente este suficient de performant. Uneori este chiar cel mai performant. În acest proces evoluția presupune și procesarea pur aleatoare, prin „mutații”, asigurând parcurgerea parțială cât mai uniformă a spațiului soluțiilor, astfel încât să fie maximizată șansa de a nu ocoli zona în care se află chiar soluția optimă. Din cauza asemănării cu procesul darwinian de selecție naturală acești algoritmi au fost numiți algoritmi genetici.

⁸ Sugestia oferită de rețelele de neuroni, care formează sistemul nervos natural, a fost folosită pentru a defini un model simplificat de procesare a informației. Actualizarea funcțională a unei rețele neurale artificiale se face printr-un proces de „învățare” în care parametrii rețelei se ajustează, într-un proces iterativ, folosind exemple semnificative. Un proces de „învățare” cu o durată rezonabilă, folosind un număr redus de exemple tipice, permite obținerea unor performanțe acceptabile (nu întotdeauna maxime) cu resurse fizice modeste într-un timp relativ mic.

mare complexitate. Haosul,⁹ teoretic înspăimântător de complex, se dovedește, în realitate, mult mai previzibil, uneori chiar prea previzibil.

Leibniz [Leibniz M] are o atitudine similară cu cea a lui Descartes, dar adaugă un accent particular, *Monadologia*:

31. Raționamentele noastre (s.m.) sunt întemeiate pe două mari principii, principiul contradicției, în virtutea căruia socotim fals tot ce cuprinde în sine o contradicție, și adevărat, ceea ce este opus falsului, adică în contradicție cu acesta;

32. Și principiul rațiunii suficiente, în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziție veridică, fără să existe un temei, o rațiune suficientă pentru care lucrurile sunt așa și nu altfel, deși temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute.

„Raționamentele noastre“ trebuie să se bazeze pe cele două principii și nu realitatea la care se referă. Dacă la Descartes principiile caracterizau în general atitudinea celui ce cunoaște, la Leibniz principiile se referă numai la raționamente. Dar adevărurile la care omul are acces nu se reduc numai la cele raționale:

⁹ S-a constatat că un comportament haotic (aparent neguvernabil de nici o lege) în interacție cu o realitate neliniară (ce reacționează și în funcție de parametrii excitației primite, manifestând astfel o anumită formă de „sensibilitate“ la natura stimulului recepționat) se poate organiza (autoorganiza?) într-un comportament semnificativ. Astfel, haosul se instituie într-o sursă de acțiuni sau fenomene semnificative utile. Prin aceasta haosul se dovedește „deschis“ către a se autoorganiza, sau este forțat la organizare de o structură superior „sensibilă“ (neliniară) sub forma a ceea ce în el poate fi o ordine implicită?

33. *Există de asemenea două feluri de adevăruri, cele de raționament și cele de fapt. Adevărurile de raționament sunt necesare și opusul lor imposibil, iar cele de fapt sunt contingente și opusul lor este posibil.*

Adevărurile contingente nu pot intra complet sub incidența „raționamentelor noastre”; la aceste adevăruri cunoașterea poate avea acces dincolo de rațiune. Complexitatea realului rămâne sub incidența adevărurilor contingente? Atunci deviza raționalismului leibnizian ar putea fi: *să cunoaștem ceea ce poate fi cunoscut simplu!* Pe de altă parte, deviza raționalismului cartezian ar fi: *realitatea este simplă și poate fi cunoscută pornind de la principii simple.*

Cine are dreptate? Atitudinea lui Leibniz pare mai nuanțată, pe când cea a lui Descartes este foarte tranșantă. Tindem să-i dăm dreptate primului, dar ne putem aștepta și la surpriza ca cel de al doilea să aibă dreptate. S-ar putea ca realitatea să fie numai *potențial complexă*, iar actualizarea acestei complexități teoretice să fie imposibilă la scara percepției și acțiunii umane.¹⁰ Suma tuturor lumilor

¹⁰ Să considerăm o realitate foarte restrânsă, cea a imaginilor de 1 cm^2 reprezentate din 1000 de puncte albe sau negre, ordonate într-o matrice de 32×32 de puncte (cu o rezoluție modestă, de aproximativ 3 puncte pe milimetru). Care este numărul acestor imagini? Se poate calcula că este de aproximativ 10^{300} . Câte din aceste imagini se vor putea actualiza pentru lumea în care viețuiește omul? Pentru un calcul acoperitor, să presupunem că un om poate percepe 10 imagini distincte pe secundă, că o face timp de 24 ore pe zi, împreună cu alți 10 miliarde de oameni, timp de 4 miliarde de ani. Dacă nici o imagine nu se repetă, atunci din toate imaginile posibile nu se vor putea actualiza decât aproximativ 10^{28} . Disponibilitatea teoretică ar putea fi utilizată numai într-o proporție de aproximativ 10^{-272} . Experiența umană nu ne permite să avem o reprezentare cât de cât realistă asupra micimii acestui număr. Deci, diversitatea teoretică a manifestărilor existenței nu poate fi nici pe departe atinsă în lumea în care ca ființă istorică este scufundată. Teoria cantitativă a posibilului nu are nici o legătură cu cea a realului actualizabil.

posibile într-o desfășurare temporală foarte extinsă este cu certitudine foarte mare. Dar cât este de complexă lumea actuală în raport cu suma anterioară? Raportul dintre diversitatea actuală și cea potențială tinde către zero cu o foarte bună aproximare. În acest caz este legitimă întrebarea: ce caracterizează această infimă parte (ce caracterizează mulțimea celor 10^{28} de imagini din mulțimea celor 10^{300} posibile)? Un răspuns, greu de justificat în acest moment, este: *posibilitatea de a fi cunoscută rațional*.¹¹

Dualitatea corp – suflet și unitatea monadei

Descartes a fost și el nevoit să impună o delimitare: cea dintre suflet și corp. Este o delimitare mult mai netă decât cea leibniziană dintre adevărurile raționale și cele de fapt. Această **dualitate** va permite separarea celor cog-

¹¹ Calculul făcut în nota anterioară atenuază rezultate teoretice pesimiste referitoare la capacitatea de a oferi reprezentări formale realității. Conform teoriei algoritmice a informației, anterior citată, capacitatea de a oferi reprezentări condensate unei realități extinse scade exponențial dacă reprezentarea scade liniar. Teoretic, în realitatea potențială subspațiul celor formalizabile tinde spectaculos de rapid către zero. Dar în realitatea actuală? Extensia domeniului real (actual) în care teoriile formale sunt posibile se poate institui într-un argument pentru faptul că din realitatea potențială se actualizează acea parte care poate fi rațional abordată. Infima parte a realității actuale s-ar putea să posede un ordin de mărime apropiat de cel al realităților formalizabile, ce pot intra sub incidența raționalității. Această observație poate fi numai un punct de pornire într-o discuție mult extinsă. (A se vedea în acest sens și prima anexă din [Ștefan '94].)

noscibile rațional (la Leibniz rațiunea suficientă trebuia să caracterizeze și adevărurile contingente). Distincția dintre semnificații și sensuri a putut fi astfel realizată într-o manieră „rațională”. Este foarte interesantă evidențierea faptului că se pune și problema cunoașterii sufletului, care este chiar mai ușor de realizat:

Astfel încât acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp și chiar mai ușor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este (pag. 130).

În opoziție cu această dualitate carteziană, monada este, pentru Leibniz, o **unitate** simplă, fără părți, din care este compusă realitatea. Imposibilitatea identității va impune individualitatea nestructuratului în discursul leibnitzian, astfel încât monadele vor fi diverse rămânând unitare. Nu putem să nu remarcăm faptul că discursul din *Monadologie* începe prin a fi *sugestiv*, la limita paradoxului, pentru a deveni rațional într-un descrescendo normal pentru un demers filosofic ce fundamentează raționalitatea științei.

Disocierea fundamentează demersul cartezian, pe când *continuitatea* presupusă de unitatea monadelor caracterizează abordarea leibniziană. Această polarizare se va propaga până la nivelul teoriilor matematice unde *produsul cartezian* și *calculul infinitezimal* sunt produse tipice pentru cei doi raționaliști.

Cum se acomodează în spațiul raționalismului două tendințe atât de opuse? Prin: – extremismul pe care-l pro-

movează cele două abordări – atentatul realizat în egală măsură la produsele superioare ale imaginarului. ¹²

¹² Ioan Petru Culianu în «Eros și magie» [Culianu '94] descrie foarte sugestiv acest atentat la imaginar:

Dacă ne putem astăzi lăuda că avem la dispoziție niște cunoștințe științifice și o tehnologie care nu au existat decât în fantezia magicienilor, trebuie să recunoaștem că, de la Renaștere încoace, facultățile noastre de a opera direct cu propriile noastre fantasme, dacă nu și cu cele ale altora, s-au micșorat. Raportul dintre conștient și inconștient s-a modificat profund, iar capacitatea noastră de a ne domina propriile procese imaginare s-a redus la zero. (pag. 19).

Putem da concret și exemple legate direct de cei doi mari gânditori.

Astfel, Descartes oferă celor ce erau mai puțin dotați cu imaginație spațială, bidimensională sau tridimensională, un instrument eficient de a rezolva probleme de geometrie: geometria analitică. Dar, în același timp, pe cei superior dotați cu imaginație bi sau tri dimensională îi obligă la un exercițiu unidimensionalizant în lumea unidimensională a șirurilor de simboluri. Eficiența cu care se vor rezolva probleme curente se va institui într-un atentat la capacitatea de a imagina soluții spectaculoase pentru probleme realmente dificile. Nu deplângem lipsa spectacolului ca pe un efect în sine, ci lipsa spectacolului ca exercițiu superior pentru creativitate. Nu negăm rolul geometriei analitice în dezvoltarea științei, dar atragem atenția asupra prețului pe care omul ca întreg a trebuit să-l plătească (din unele puncte de vedere acest preț a fost mic, dar mai nou apar și efecte care se manifestă amplu pe alte dimensiuni).

Leibniz este copărtăș la inventarea calculului infinitezimal. Dezvoltarea în serie a unor funcții a permis conceperea unor instrumente matematice eficiente. Apariția calculatoarelor a cerut însă dezvoltarea unor algoritmi rapizi și foarte preciși pentru calculul funcțiilor trigonometrice, hiperbolice, exponențiale și pentru inversele lor. Cele mai rapid convergente serii nu s-au dovedit suficient de performante. Au trebuit „dezgropate” lucrări anterioare inventării „eficientului” calcul infinitezimal, pentru ca problema să-și găsească o soluție acceptabilă. O lucrare din prima jumătate a secolului 17 [Briggs 1624] conținea algoritmi, unii cunoscuți de milenii (regula stadionului cunoscută de Pitagora pentru calculul radicalului cu un efort comparabil cu al unei împărțiri), care să ofere o precizie de 10^{-10} în timpul de calcul a 2-4 operații aritmetice de înmulțire sau împărțire. Redescoperirea a fost făcută în anii '60 [Meggitt '62] ai secolului nostru și este foarte puțin popularizată chiar în mediile universitare.

În spațiul limitat în care fatalmente mintea omului se poate manifesta extremele sfârșesc prin a se atinge. Raționalismul conține două filoane distincte care au coabitat și interacționat fecund până în momentul în care știința calculatoarelor le-a permis să se manifeste net distinct. Nu avem de a face cu un paradox, ci cu o naturală polarizare generată de pozițiile extreme pe care le permite cultivarea în exces a raționalismului.

Filonul leibnizian ce pornește de la: *să cunoaștem ceea ce poate fi cunoscut simplu!* s-a manifestat, în scurta istorie a calculatoarelor, prin încercarea de a folosi reprezentări formale globale pentru a da socoteală de efecte locale. Este deja o abordare „clasică” în știința calculului.

Filonul cartezian este responsabil de orientări mai noi ce au un caracter „neconvențional”. Aceste căi presupun că: *realitatea este simplă și poate fi cunoscută pornind de la principii simple*. S-au fundamentat astfel mecanisme bazate pe autoorganizarea unui spațiu caracterizat prin reguli locale simple. Această paradigmă încearcă să genereze efecte globale pornind numai de la specificarea regulilor locale. Automatele celulare, rețelele neurale sau algoritmii genetici permit apropierea de soluție prin procese convergente de autoorganizare.

Raționalismul se manifestă încă o dată simplificând excesiv realitatea. Pe de o parte prin global poate fi specificat localul, iar pe de altă parte prin reguli strict locale se pot genera efecte globale. În primul caz *ierarhia cauzală* este principiul, pe când în cel de al doilea caz *funcționarea sincronă* fundamentează calculul.¹³

13 Nu putem să nu facem conexiunea, poate fantezistă, între gândirea obsesiv cauzală a Occidentului și percepția sincronică a realității practică în gândirea orientală. Este acest gând, poate, expresia speranței inconștiente ca preocupările pentru calculabilitate să ne dezvăluie, și pe cale rațională, cele două procese fundamentale care conlucrează la perenitatea existenței? S-ar putea, atunci, ca raționalismul să-și găsească în această dezvăluire „rațiunea” de a ne fi obsedat de atâtea ori în istorie. Știința calculului va permite, oare, ca raționalismul modern să fie ultima „reîncarnare” a raționalismului?

O abordare rațională nici nu putea să ne conducă altundeva decât într-o lume a formelor în care procedee net distincte se exclud reciproc impunând astfel limite fundamentale. Abordarea neconvențională este consecința limitelor abordării clasice. Pe căile neconvenționale se rezolvă aproximativ probleme inabordabile prin procedee clasice.

Dualismul cartezian și monada leibniziană nu sunt decât două fețe complementare ale raționalismului. Unitatea se manifestă ca o *promisiune*, iar dualitatea ca o *speranță*. *Promisiunea* nu poate fi întotdeauna onorată din cauza complexității, așa că ne mai rămâne *speranța* că o soluție aproximativă ne va putea satisface.

Dar nu aș vrea să uităm că înrâncenarea cu care căutăm rațional **soluția** este dată de imposibilitatea de a ne-o *imagina* sau de incapacitatea de a o *dezvălui*.

DE LA DUMNEZEUL CEL BUN LA DUMNEZEUL
CEL RĂU
DESCARTES. RĂDULESCU – MOTRU. BLAGA

Marta Petreu

Unul din argumentele metafizicii carteziene - acela al *veracității divine* - a fost utilizat și valorificat, în filosofia românească interbelică, în două direcții perfect opuse. Prima direcție, *clasică*, o putem constata în anumite articulații speculative ale filosofiei lui Rădulescu-Motru. A doua direcție, *manieristă*, este reprezentată de mitosofia blagiană a Marelui Anonim.

Ca argument explicit, *veracitatea divină* este creația lui Descartes, din *Meditații metafizice*¹; dar, așa cum observă Blaga în *Cenzura transcendentă*², ca presuposiție tacită, el poate fi depistat în majoritatea sistemelor metafizice existente. În rezumat, acest argument susține că adevărurile umane se întemeiază pe existența lui Dumnezeu, fiind garantate de chiar natura - prin definiție atotputer-

¹ Descartes, *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, București, Ed. Crater, 1993; am preferat această traducere, întrucât aceea a lui Noica are o serie de libertăți față de original; am consultat și varianta franceză a textului, în ediția Descartes, *Discours de la Méthode suivie des Méditations Métaphysiques*, Flammarion, 1935.

² Toate trimiterile la această lucrare sunt făcute la vol. Blaga, *Opere*, vol. 8, ediție de Dorli Blaga, București, Ed. Minerva, 1983. Pentru ideea de mai sus, v.p. 470 și urm.

nică, desăvârșită, verace – a divinului. Putem observa că însuși Ivan Karamazov se înscrie, la limită, în acest argument; căci el acceptă legea morală numai dacă este fundamentată pe existența lui Dumnezeu, inexistența acestuia implicând, logic, faptul că „totul este permis“.

La Descartes, problema verității divine a apărut în încercarea filosofului de a întemeia adevărul pe un criteriu extern și absolut, altul decât criteriul interior al evidenței subiective. Iar acest argument are două fețe. Conform principiului său metodologic, Descartes supune îndoielii sistematice toate cunoștințele și ideile sale. Distrugerea certitudinilor îl face să se întrebe dacă nu cumva este victima unui Dumnezeu de un fel aparte: „un anumit geniu rău («un certain mauvais génie»), pe cât de puternic tot pe atât de viclean și înșelător, care și-a întrebuințat, ca să mă înșele, toată iscusința pe care o are“ (*Meditații...*, p. 23). Acest „geniu“ este „viclean“, „înșelător“, „foarte puternic“, chiar „de o extremă putere“, îndemânatic și „rău“, iscusit în a înșela cu premeditare. Examinarea ipotezei acestui „malin génie“ atotputernic formează prima parte a argumentului cartezian; iar de pe urma examinării acestei ipoteze neliniștitoare, filosoful francez stabilește, drept unică certitudine, concluzia că și dacă este înșelat, nu poate fi înșelat în faptul că se îndoiește, or, a se îndoii înseamnă a cugeta, așadar: „cuget, deci exist“. Totodată, filosoful stabilește și faptul că are dreptul să se îndoiască inclusiv de ipoteza „geniului rău“, a „Dumnezeului înșelător“, deoarece n-a stabilit încă „dacă există un Dumnezeu; și, dacă voi descoperi că există vreunul, [...] dacă el poate fi înșelător“ (*Meditații...*, p. 36). Partea a doua a examinării se ocupă de aceste două probleme. Prin argumentul ontologic, Descartes stabilește că Dumnezeu - prin care înțelege

„o substanță infinită, eternă, imuabilă, independentă, atot-cunoscătoare, atotputernică, și prin care eu însumi, și toate celelalte lucruri care sunt (dacă este adevărat că ar exista vreunele) au fost create și produse“ (*Meditații...*, p. 43) – există. (Să observăm faptul că stabilirea existenței lui Dumnezeu se sprijină pe unica certitudine carteziană, pe „cuget, deci există“, așadar pe certitudinea eului.) Și, dacă Dumnezeu există, perfecțiunea lui suverană îl face să fie verace, iar nu înșelător: „Dumnezeu nu este deloc înșelător“ (*Meditații...*, p. 73). Consecința acestui fapt este că omul, creat de Dumnezeu, are o anume „putere de a judeca («faculté de juger») pe care fără îndoială că am primit-o de la Dumnezeu“ (*Meditații...*, p. 51), facultate ce-i permite accesul la adevăr. Cu o restricție, însă: „dacă mă voi folosi de ea cum trebuie“; căci proasta ei întrebuințare, faptul că este limitată și prezența în om a liberului arbitru ne înde-părtează de adevăr, explicând înșelarea noastră.

În filosofia românească, acest argument a fost valorificat, cum spuneam, în două direcții opuse. Astfel, în filosofia raționalist-evoluționistă a lui Rădulescu-Motru, e preluată cea de-a doua jumătate, cea liniștitoare, a argumentului. Pentru Rădulescu-Motru, problema metafizică constă, ca și la Descartes, în întrebarea privitoare la cunoaștere: „Cum se ridică omul-vierme până la eternitatea cerului?“ (*Elemente de metafizică...*³); sau, altfel formulată: „cum se face că omul, cu mintea sa mărginită și cu o existență așa de vremelnică, poate să ajungă la adevărurile

³ Toate trimiterile la această lucrare sunt făcute după ediția C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, antologie de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gh. Pienescu, București, Ed. Eminescu; pentru citatul de mai sus, v.p. 456.

universale și necesare?”⁴ Iar prin răspunsul său, Rădulescu-Motru se așază în familia raționaliștilor cartezieni; cu precizarea că, la filosoful român, raționalismul se nuanțează energetist-evoluționist. După Rădulescu-Motru, realitatea este o energie care evoluează, și în care *fizicul* și *psihicul* (substanța întinsă și substanța cugetătoare ale lui Descartes) sunt „aspecte” ale acestui proces unic. Pentru a lămuri „corelația” dintre ele, și deci puțința cunoașterii, filosoful introduce ipoteza „Corpului Alfa”. Definit drept „unitatea supremă înlăuntrul căreia s-ar putea stabili o corelațiune între fizic și psihic, între circuitul cauzalității mecanice și evoluția finalistă” (*Elemente...*, p. 505), acest corp Alfa, numit și Dumnezeu, este immanent universului, căruia îi conferă „un curs și un scop”. În acest univers impregnat de divinitate și în care totul se află într-o armonie necesară (ce amintește armonia stupefiantă din Descartes, Spinoza și Leibniz, deci armonia tipică sistemelor raționaliste moderne), conștiința omului – adică factorul cognitiv – este unitară tocmai pentru că este finalitatea, „rezultatul sintetic al evoluției” lumii. Susținând că „evoluția îl face pe om după chipul și asemănarea realității totale”, realitate în care Dumnezeu este immanent, Rădulescu-Motru susține, implicit, faptul că omul este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Cunoașterea este posibilă tocmai datorită acestei corelații: „Natura a organizat mintea omenească în așa fel ca ea să poată, prin raționamentele ei, înțelege realul” (*Elemente...*, p. 474). De fapt, noi nu cunoaștem, ci „re-cunoaștem”, spune filosoful, și aceasta

⁴ *Mărturisiri făcute la Asociația Creștină a Tinerilor în 4 decembrie 1943, în Rădulescu-Motru, Mărturisiri*, ediție de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, București, Ed. Minerva, 1990, p. 81.

deoarece conștiința noastră păstrează în ea amintirea tuturor schimbărilor prin care a trecut realitatea totală.

O anume prudență l-a făcut pe Rădulescu-Motru ca, la începutul carierei sale, să prezinte problema cunoașterii sub această formă ipotetică și sofisticată: cunoaștem deoarece „natură“ ne-a creat s-o putem cunoaște, cunoaștem deoarece există, „poate“, Corpul Alfa ori Dumnezeu, ce corelează fizicul și psihicul. Tradus în termeni mai simpli, avem însă clasicul argument al veracității divine. Fie că-l numim „Corp Alfa“, „natură“, „realitate totală“ sau Dumnezeu (Descartes însuși preciza că, „prin natură [...] nu înțeleg acum altceva decât pe însuși Dumnezeu“, *Meditații...*, p. 73), omul e creația lui, iar facultățile sale cognitive își au garanția în el.

Spre sfârșitul carierei sale, însă, Rădulescu-Motru a renunțat la precauțiile terminologice și a recunoscut deschis că, pentru el, temelia cunoașterii e ideea de Dumnezeu: „Ceea ce garantează, în cele din urmă, ridicarea minții omenești deasupra vremelniceii și mărginirii sale este Puterea divină“. Căci, spune filosoful în termeni neechivoci, „*Dumnezeu nu ne poate înșela* (s.n.) schimbând de la o zi la alta datele pe care noi ne întemeiem raționamentul“ (*Mărturisiri...*, p. 83). Aluzia lui Rădulescu-Motru este, fără îndoială, la „le malin génie“ presupus de Descartes. Din argumentul cartezian, filosoful român n-a păstrat, însă, decât concluzia finală, că bunul și adevărul Dumnezeu garantează adevărurile minții noastre. În aceleași *Mărturisiri...*, ce-i pun în relief „sufletul meu simplu de oltean“, deci structura echilibrat-clasică, filosoful a recunoscut că edificiul său filosofic, personalismul energetic, se sprijină în întregime pe ideea de Dumnezeu, idee care „fundează“ atât „adevărul minții“, cât și „legile mo-

rale de conduită“. Totodată, el recunoaște că orice speculație pe marginea ideii de Dumnezeu îi pare o „exagerare“ a cărei lipsă n-o simte. Din această mărturisire, putem trage concluzia că și ipoteza carteziană a geniului rău îi pare la fel de excentrică ca și acelea, numite, că Dumnezeu ar avea de luptat cu un diavol ce-i uzurpă opera sau că ființa supremă își teme atotputernicia. Structură senină, clasică, filosoful român ia veracitatea divină ca un fapt firesc, de la sine înțeles și acceptat, unica lui grijă fiind aceea de a racorda divinul la știința vremii sale. Și, bucuros că n-a căzut în excesul „demonismului“ ori în cel al „misticismului“, se arată mulțumit că a reușit „să pun în acord ideea de Dumnezeu cu principiile fundamentale ale raționamentului“.

*

În vreme ce Rădulescu-Motru a primit argumentul verității divine cu calm și satisfacție, Blaga, dimpotrivă, l-a respins cu neîncredere. Cunoscător al cartezianismului încă din epoca studiilor vieneze – Franyó Zóltan îl evocă, într-un interviu⁵, studiind „asiduu“, în Viena anilor '20, pe Descartes, despre care a ținut și o conferință la societatea studenților români din Viena, „România Jună“ –, Blaga a folosit metafizica lui Descartes ca un bun punct de sprijin pentru cristalizarea propriului său mit metafizic. Marele Anonim este adânc îndatorat viziunii carteziene despre divinitate. Iată probele:

⁵ *Viața, asta e originalitatea!*, interviu de Ion Arieșanu, în „Luceafărul“, 17 ian. 1976.

Marele Anonim – numit uneori Fond Anonim sau Dumnezeu – este, asemeni Dumnezeului cartezian, implicat atât în cosmogeneză, cât și în cunoașterea lumii. Iar atributele lui ontologice și cognitive sunt, amândouă, de un fel aparte.

Din punct de vedere ontologic, Marele Anonim este, ca și Dumnezeul lui Descartes, creatorul acestei lumi; prin definiție, el este „existența [...] căreia i se datorește orice altă existență“, inclusiv omul, precizează Blaga în *Diferențialele divine*⁶. Pentru Descartes, Dumnezeu este „infiniț“, „etern“ și absolut; în mod polemic, Blaga, dimpotrivă, socotește că o discuție asupra acestor atribute este de prisos, deoarece conduce numai la antinomii insolubile. Apoi, Dumnezeul cartezian este „substanță imuabilă“. Marele Anonim, la rândul său, are calitatea de-a rămâne veșnic același, fapt confirmat de posibilitatea sa de a se „reproduce“ *ad indefinitum* „fără a se istovi și fără a asimila substanță din afară“ (*Diferențialele...*, p. 67). Această calitate a sa se află însă în conflict cu rezultatul posibilei sale „reproduceri“; și anume, din moment ce Marele Anonim, prin creație, practic s-ar reproduce, rezultă că el ar aduce pe lume entități identice sieși, deci alți Mari Anonimi; or, asta ar însemna descentrarea existenței, „teoanarhie“. De aceea, în viziunea lui Blaga, imuabilitatea Marelui Anonim al său, capacitatea sa de a rămâne veșnic același, este periclitată chiar de puterea lui superlativă „de a se reproduce *ad indefinitum* în chip identic“. În consecință, grija cea mai mare a Marelui Anonim este tocmai de-a se păstra cum

⁶ *Diferențialele divine*, în Blaga, *Opere*, vol. 11, ediție de Dorli Blaga, București, Ed. Minerva, 1988, p. 66. Toate citatele din această lucrare trimit la această ediție.

este, de-a rămâne veșnic același; cu alte cuvinte, imuabilitatea este grija sa cea mare, iar nu o calitate neproblematică, cum este la Dumnezeuul cartezian.

Apoi, așa cum Dumnezeuul cartesian este „independent“, de sine stătător, și Marele Anonim e „o existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieși“ (*Diferențialele...*, p. 67). Dar, în vreme ce Dumnezeu are, pentru Descartes, atributul „atotputerniciei“, Blaga se ferește să-i atribuie Marelui Anonim o „puternicie“ absolută; căci, precizează filosoful, acest atribut generează „subtilități scolastice“ fără sfârșit. Filosoful face trimitere, evident, la paradoxele medievale ale omnipotenței divine, a căror origine se află în Sf. Ieronim; acesta observa că Dumnezeu poate face orice, dar nu poate face să nu se întâmple un lucru care deja s-a întâmplat, deci nu poate anula trecutul; de pildă, Dumnezeu poate distruge Roma, dar nu poate anula faptul că Roma a existat. Apărătorii omnipotenței – de la Petrus Damiani la W.Ockham –, susținând, în replică, puterea absolută a lui Dumnezeu, au sfârșit prin a anula orice raport necesar între cauză și efect și prin a gândi divinul – Ockham, mai ales – ca absolut arbitrar. Blaga refuză să participe la o asemenea dispută tocmai pentru că Marele Anonim al său păstrează ceva din aerul neliniștitor și paradoxal al argumentelor îndreptate împotriva omnipotenței. Și anume, din start, Marele Anonim e definit ca existența ce poate produce, nesfârșit, existențe de aceeași amploare și complexitate cu sine. Or, o asemenea „reproducere“ a „totului unitar“ anulează chiar echilibrul acestui tot, deci îl primejduiește, îl distruge. Cu alte cuvinte, Blaga, atribuind Marelui Anonim puterea de a crea entități identice sieși, răspunde, tacit, că Dumnezeuul său este atotputernic. Apoi, evaluând consecința acestei atotputernicii – „teoanarhia“ –

Blaga își „corectează” și „ameliorează” definiția: Marele Anonim devine existența ce a decis să se abțină de la reproducere; or, prin aceasta, Blaga anulează, tot tacit, atotputernicia Dumnezeuului său. Cu alte cuvinte, Blaga refuză discuția despre „puternicia” Marelui Anonim, tocmai pentru că l-a conceput pe structura paradoxelor medievale îndreptate împotriva omnipotenței. El s-a mulțumit să sugereze „puternicia” divină prin raportarea ei la creatură: și-atunci, ea este „cu totul copleșitoare în asemănarea cu puterile creaturei” (*Diferențialele...*, p. 68).

În virtutea desăvârșirii și atotputerniciei sale, Dumnezeu – spune Descartes, pe urmele teologilor medievale – creează lumea în mod continuu; „acțiunea prin care Dumnezeu menține lumea este echivalentă cu aceea prin care a creat-o”, enunță filosoful în *Discurs...*⁷. Creația continuă asigură starea rânduită, cosmică a lumii, împiedicând apariția haosului. Cu titlu pur ipotetic – ca și W. Ockham, de altfel – Descartes discută problema cum ar arăta alte lumi, noi, pe care Dumnezeu ar avea poftă să le creeze în „altă parte în spațiile cosmice”; el presupune că haosul inițial din aceste lumi noi-nouțe s-ar structura, în virtutea „legilor pe care el [Dumnezeu] le-a stabilit inițial” (*Discurs...*, p. 136), astfel încât în final lumile noi ar fi „asemănătoare” lumii noastre. Postulatul blagian – că Marele Anonim are o capacitate „reproductivă” nelimitată, putința de a genera „existențe de aceeași amploare substanțială și de aceeași complexitate structurală” cu sine (*Diferențialele...*, p. 68) – pare a se fi născut sub forța de

⁷ Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea...*, traducere de Daniela Rovența-Frumușani și Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990, p. 137.

sugestie a acestei ipoteze carteziene, că oricâte lumi noi ar crea Dumnezeu, acestea ar evolua, legic, spre o structură „asemănătoare cerurilor noastre“ (*Discurs...*, p. 136). Descartes a pus problema lumilor multiple ca ipoteză prin care să probeze legile - divine - ale mecanicii. Blaga, radicalizând ideea, vorbește direct despre putința Marelui Anonim de-a crea un șir nesfârșit de Mari Anonimi care, la rândul lor, pot crea fiecare un șir nesfârșit de Mari Anonimi etc. Deși apt, ca și Dumnezeul cartezian, de o creație continuă, Dumnezeul blagian se autoconstrânge la abstenență. El se abține de la creație în dublu sens: pe de o parte, el nu creează nici măcar o singură dată pe măsura maximelor sale posibilități - el n-a produs, nu produce, nu va produce un alt Mare Anonim. Pe de altă parte, deși a făcut această lume, a creat-o „pulverizat“, „mutilat“, într-o „geneză în răspăr“, prin emiterea de fărâme simple și minime: diferențialele. În plus, din totalitatea de diferențiale cu putință, le-a emis, în faza genezei directe, doar pe unele, pe cele periferice. În haosul inițial al acestor cioburi infinitezimale, intră în joc „geneza indirectă“, adică unirea diferențialelor în cuante, atomi, molecule, celule etc., apoi legile evoluției lumii. Creația este continuă – dar în sens minimal, Marele Anonim emițând doar o parte a seriilor de diferențiale posibile – și, totodată, continuu zădărnicită. Căci Marele Anonim își întrebuințează continuu voința nu pentru a mări și perfecționa geneza, ci pentru a o ține în frâu, în limitele echilibrului lumii. Tabloul genezei are, deci, o direcție contrară aceleia din Descartes. Efortul acestui Dumnezeu negativ este îndreptat – Blaga repetă asta până la saturație, cu un patetism perceptibil – spre „ceea ce nu trebuie să facă“, iar nu spre ceea ce ar putea să facă, voința lui e „o facultate pusă în serviciul unei uriașe

tăgăduiri“ (*Diferențialele...*, pp. 76-77). Rezultatul acestui efort continuu de negație este, ca și la Descartes, păstrarea lumii ca unicat, pe de o parte, și în echilibru, pe de altă parte. Ca „poveste infinit mutilată“, lumea e cea mai rea din toate lumile ce le-ar fi putut crea Marele Anonim; totodată, ea este cea mai bună din toate lumile posibile – „optima soluție“, precizează Blaga – deoarece haosul și descentrarea au fost prevenite.

Datorită alcătuirii sale din diferențiale mai apropiate de centrul Marelui Anonim, omul are un irepresibil dor de cunoaștere. Dar această tânjire după adevărul absolut nu poate fi niciodată împlinită, deoarece obiectul cunoașterii și subiectul cunoscător sunt separați de o distanță infinită. Polemizând deschis cu toate gnoseologiile existente, Blaga precizează că responsabilitatea pentru eșecul cunoașterii n-o poartă omul, ci Marele Anonim, care ne-a oprit de la cunoaștere. Localizând interdicția cunoașterii în Marele Anonim, Blaga nu procedează, însă, altfel decât făcuse Descartes în prima parte a argumentului veracității divine. Să ne amintim că ipoteza lui Descartes este: „Voi presupune așadar că nu există deloc un Dumnezeu adevărat, care ar fi izvorul adevărului, ci doar un anumit geniu rău, pe cât de puternic, tot pe atât de viclean și înșelător, care și-a întrebuițat, ca să mă înșele, toată iscusința pe care o are“ (*Meditații...*, p. 23). Cum se știe, Descartes și-a infirmat singur ipoteza, conchizând că Dumnezeu existent nu poate fi decât bun, iar nu viclean și gata să ne inducă în eroare. Blaga, dimpotrivă, rămâne fidel, de-a lungul întregii sale opere, ideii că Marele Anonim ne înșală; ceea ce la Descartes era o ipoteză de lucru, infirmată pe parcursul raționării (dar, ce ciudat, infirmată doar indirect, prin afirmația că există Dumnezeu cel bun, și niciodată direct: în

textul *Meditațiilor*... nu există nicăieri afirmația: „geniul rău nu există“!), la Blaga devine certitudine: „Dumnezeu – spune Blaga în termeni categorici - are față de noi [...] o tactică, dar nu o morală. [...] Dacă e vorba să traducem tactica divină în termeni «morali», ar trebui să spunem că Dumnezeu ne înșală și ni se sustrage metodic“ (*Cenzura...*, p. 482). Inspirându-se copios din prima parte a argumentării carteziene, privitoare la „le malin génie“, filosoful român polemizează metodic cu concluzia lui Descartes. Departate de a avea încredere în Dumnezeu – cum avea Descartes, pe motiv că este desăvârșit, deci incapabil de vreo răutate –, Blaga crede că preceptul irealizabil, dar unicul potrivit cu natura divină, este: „Dumnezeu trebuie ținut sub observație!“ (*Cenzura...*, p. 482). Cât privește „bunătatea“ divină, e lipsit de sens să-i atribuim factorului metafizic central sentimente și trăiri omenești, precizează Blaga, spre indignarea teologică a lui Stăniloae. Între Marele Anonim și noi legăturile sunt, de la origine, de respingere a noastră de către el. Maxima respingere fiind, desigur, cea cognitivă: Marele Anonim, prin cenzura transcendentă și prin frâna transcendentă, veghează să nu fie cuprins.

Nu voi relua acum, în această analiză comparatistă, trăsăturile cenzurii ori ale frânei transcendente; ele se cunosc, sunt aproape un loc comun în cultura română. Voi aminti doar că, după părerea lui Blaga, aceste apriorisme cognitive și creative negative au fost „intercalate înadins“ de Marele Anonim între el și noi. Datorită celor două forme de interdicție, Dumnezeu, în loc să fie, ca la Descartes, „izvorul adevărului“, e opreliștea definitivă a cunoașterii. De aceea, argumentul veracității divine, inclusiv în varianta lui carteziană, trebuie, după părerea filoso-

fului român, definitiv rebutat: „Admițând că între obiect și cunoașterea individuală e interpolată din partea Marelui Anonim o cenzură transcendentă, vor cădea de la sine toate concepțiile metafizice care se întemeiază pe premisa tacită sau declarată a verității Marelui Anonim. Descartes, într-unul din punctele critice ale sistemului său, încerca să se salveze cu credința mărturisită că Dumnezeu nu poate să înșele. E locul să spunem că această concepție atât de generală la metafizicieni este o ficțiune...” (*Cenzura...*, p. 481). Astfel de accente polemice la adresa lui Descartes se repetă în paginile *Cenzurii transcendente*.

Și, pentru ca legătura completă Blaga – Descartes să iasă la lumină, trebuie să amintim că filosoful francez socotea că facultatea noastră de judecare, rațiunea, este garantată și eficientă tocmai pentru că am primit-o de la Dumnezeu; atâta doar că, în vreme ce Dumnezeu are o rațiune și o știință infinite, omul are o rațiune și o știință marginite. Blaga a întors pe dos, pas cu pas, aceste aserțiuni. Rațiunea noastră nu ne ancorează în Marele Anonim, ci ne izolează de acesta, iar faptul că suntem raționali nu e un indiciu că Marele Anonim este o rațiune infinită, ci indiciul că acesta „e cu totul altceva decât rațional” (*Cenzura...*, p. 500). În privința științei divine infinite (după Descartes, în Dumnezeu „sunt închise toate comorile științei și ale înțelepciunii”, *Meditații...*, p. 50, el fiind „substanță atotcunoscătoare”), punctul de vedere al lui Blaga coincide, inițial, cu cel cartezian; astfel, în cenzura transcendentă (1934), admite că Marele Anonim „e în posesia unei cunoașteri absolute”, „nelimitate”, „pozitiv-adecvate” (p. 523). În *Diferențialele divine* (1940), însă, îi retrace Marelui Anonim această cunoaștere, pe motiv că dacă acesta ar gândi nelimitat și absolut adecvat, s-ar gândi de

fapt pe sine, ceea ce, în virtutea puterilor sale, ar declanșa reproducerea sa, deci catastrofala, cancerigena dezechilibrare a existenței. De aceea, Marele Anonim gândește cel mai puțin cu putință, „limitat la maximum“, deși absolut adecvat. Așadar, după Blaga, până la urmă *cunoașterea absolută nu există nicăieri – nici în Dumnezeu, nici în lumea omului*. În plus, Blaga adaugă, ironic, că Marele Anonim nu-și poate permite „plăcerea“ de a se gândi, ca „un Narcis filosof“, pe sine însuși; de această dată, săgeata nu se îndreaptă spre Descartes, ci spre Aristotel: el întoarce pe dos o anume teză aristotelică, aceea că Dumnezeu sau Inteligența Divină „se gândește pe sine însăși și Gândirea ei este o gândire a gândirii“, săvârșind această acțiune perfectă „în vecii vecilor“. ⁸

Când însă Blaga vorbește despre motivele ce l-au determinat pe Marele Anonim să cenzureze din start cunoașterea umană, punctul de vedere pe care se sprijină este, din nou, tacit cartezian. Concret, filosoful român găsește trei justificări pentru instituirea cenzurii divine: Dumnezeu ne-a ferit astfel de „staza perpetuă“ ce ar urma cunoașterii depline, ne-a protejat, apoi, de pericolele ce ar rezulta din cunoaștere, și, în sfârșit, s-a protejat pe sine. Cu alte cuvinte, Marele Anonim ne înșală spre binele nostru și al său. Descartes, la rândul său, în *Meditația a patra*, nu susținea altcum: deși Dumnezeu este bun și atotputernic, deși ne-a dat rațiunea, ne-a lăsat și varii mijloace de a greși, de a ne înșela. Acest lucru, precum și imposibilitatea noastră de a pătrunde „intențiile impenetrabile ale lui

⁸ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv de Dan Bădăraș, București, Editura Academiei, 1965, pp. 393-394.

Dumnezeu“, nu i s-a părut deloc măgulitoare lui Descartes: „Dumnezeu, aducându-mă pe lume, nu a vrut să mă așeze în rândul lucrurilor celor mai nobile și mai perfecte“, observă el. Iar imperfecțiunile puse de Dumnezeu în noi îl determină să se întrebe dacă nu cumva, din perspectiva divinității care „vrea întotdeauna ceea ce este mai bine“, e mai bine să greșim decât să nu greșim: „să fie atunci oare mai bine să greșesc, decât să nu greșesc deloc?“ (*Meditații...*, p. 52). Ceea ce formulează inițial ca bănuială, ca întrebare, sfârșește – ca mai târziu la Blaga – prin a fi socotit o justificare înalt-metafizică a erorilor umane: ne înșelăm pentru că Dumnezeu a hotărât că așa este mai bine.

Lui Descartes, de altfel, chiar și greșelile îi par „în întregime adevărate, absolut bune în măsura în care depind de Dumnezeu“ (*Meditații...*, p. 56), și consideră că e preferabil ca ele *să fie*, decât să nu fie deloc. Unei consolări similare i s-a livrat, de altfel, și Blaga: chiar dacă Marele Anonim ne cenzurează cunoașterea, ne-a lăsat, în schimb, o „compensație“: istoria, locul faptelor noastre și al formulării „misterelor“, locul unde noi suntem, acționăm, plăsmuim mistere. În mod paradoxal, în metafizica blagiană omul are, într-un fel, o situație mai bună chiar decât Marele Anonim: acesta din urmă, ontologic vorbind, își amputează toate posibilitățile creatoare – cu excepția emiterii de diferențiale –, iar gnoseologic vorbind, este constrâns să gândească/cunoască strict limitat, niciodată nelimitat. În schimb, omul, din punct de vedere ontologic, prin istorie și creație este liber, deși nu nelimitat; iar din punct de vedere gnoseologic, deși absolut cenzurat, „sparge“ cenzura transcendentă prin ideea-negativ a misterului, ce semnalează că taina există, chiar dacă noi n-o putem descifra. Prin urmare, datorită istoriei și creației, care sunt

modul ontologic al omului, acesta se află într-o situație oarecum avantajată. Asta, desigur, dacă privim mitosofia lui Blaga chiar prin unghiul de perspectivă – senin, goethean – al lui Blaga însuși.

Dacă însă schimbăm unghiul de perspectivă, mitul său metafizic este, de ce să n-o recunoaștem, un splendid coșmar metafizic. Punctul lui de cristalizare este evident cartezian: ipotezele de lucru ale lui Descartes despre geniul rău și înșelător au devenit la Blaga postulate; iar concluziile lui Descartes despre Dumnezeu cel bun și verace, dimpotrivă, ori au fost obiectul polemicii directe a lui Blaga, ori au fost preluate tacit, dar numai după ce au fost întoarse pe dos, anamorfozate. Și ipoteza geniului rău, și concluziile carteziane despre Dumnezeu cel bun - acestea din urmă, repet, „prelucrate“ de Blaga – au devenit materia primă, textura Marelui Anonim. Argumentul «Dumnezeu este verace, deci nu poate fi înșelător» al lui Descartes a devenit, prin răsturnare, «Dumnezeu este înșelător, deci nu poate fi verace» al lui Blaga. La Descartes, respingerea ipotezei geniului răutăcios și acceptarea ideii de Dumnezeu bun și verace fac ca distanța cognitivă dintre om și divinitate să fie minimă; la Blaga, din contră, avem distanța maximă între Creator și creatură, respingerea, cenzurarea creaturii de către Creator. La Descartes, adevărul și posibilitatea cunoașterii se întemeiază pe veracitatea divină, iar falsul pe slăbiciunea, pe imperfecțiunea omului; la Blaga neputința cunoașterii absolute și adecvate se întemeiază pe Marele Anonim, iar unica formă de a „trece frontul cenzurii,“ ideea de mister, pe ingeniozitatea omească. La Descartes, rațiunea umană e un indiciu al atotputerniciei divine, la Blaga, ea este doar simptomul că Dumnezeu este cu totul altfel, i- sau a-rațional. Etc. etc.

Desigur, așa cum am arătat, în compoziția Marelui Anonim Blaga a adus aluviuni ideatice și din alte surse teoretice; dar structura de cristalizare este carteziană.

Întrebarea care se poate pune este următoarea: cum a fost cu puțință ca raționalismul cartezian, adică paradigma însăși a raționalismului modern, să „rodească” într-un sistem mitosofic iraționalist ca cel blagian. Pentru a „înmuia” o asemenea mirare, să ne amintim însă că raționalismul cartezian are, în chiar miezul său, două ecuații ale iraționalității. În primul rând, „visul lui Descartes”, din 10 noiembrie 1619, pe care filosoful și l-a interpretat singur, descifrând că în el i s-a arătat ce cale are de urmat în viață, și anume, reformarea cunoașterii. Visat în somn, fantasmă în stare de reverie sau chiar inventat, visul – din moment ce a fost acceptat de Descartes ca soluție a problemei sale, a preocupării ce are de făcut în viață – ne permite să spunem, așa cum observă și Anton Dumitriu, că la baza metodei raționaliste carteziene stă un vis și interpretarea mesajului lui. În al doilea rând, în miezul cartesianismului stă mitul personal al lui Descartes însuși: ipoteza, îndelung rumegată și răsucită pe toate părțile, a existenței unei ființe atotputernice ca Dumnezeu, dar exact pe dos decât acesta, întrucât rea, răufăcătoare, înșelătoare. Ipoteza lui Descartes este cu atât mai neliniștitoare, cu cât existența Dumnezeului cel adevărat se sprijină pe un argument logic invalid – argumentul ontologic; ca să nu mai vorbim despre faptul că toate concluziile lui Descartes despre Dumnezeu sunt scoase din și clădite pe un fapt primordial subiectiv: „cuget, deci exist”.

Construcția lui Blaga este una din cele mai întunecate și pesimiste din toată istoria metafizicii; citind *Diferențialele divine*, nu poți decât să regreti că Cioran n-a

cunoscut cartea, *Le Mauvais démiurge* al său fiind crescut pe alte surse teoretice mitosofia blagiană, în iraționalismul ei, poate sta fără sfială alături de iraționalismele raționalistului Descartes. Același spirit neliniștit, problematic, ingenios, deci *manierist*, i-a animat pe amândoi filosofi. Dacă Descartes - pe care, să nu uităm, manieristii și-l revendică, socotindu-l unul de-al lor tocmai datorită acestei „filosofii a realității înșelătoare”⁹ - a dat câștig de cauză Dumnezeuului cel bun, iar Blaga, celui rău, e pentru că primul se afla în zorii, cel de-al doilea în amurgul lumii moderne. Cei 300 de ani care îi despart (*Discurs...*, 1637; *Meditații...*, 1641 - *Cenzura...*, 1934; *Diferențialele...*, 1940) au însemnat, din punctul de vedere al uzurii ideii de Dumnezeu și al uzurii speranțelor cognitive ale omului, foarte mult.

O ultimă problemă. Pentru că legătura de la Blaga la Descartes este foarte simplă și la-ndemână, nu-mi pot explica de ce n-a văzut-o, după știința mea, încă nimeni. Cel mai în măsură să o observe era Noica, traducătorul *Meditațiilor...* lui Descartes și, totodată, comentatorul fidel și cald al lui Blaga. Exegeții lui Blaga au căutat alte modele explicative pentru alcătuirea Marelui Anonim, în special religioase, gnostice. Într-un demers lămuritor de tip comparatist mi se pare, însă, mai eficient să apelezi la explicațiile cele mai sigure și apropiate, iar nu la cele incerte și îndepărtate. Descartes, bine studiat de Blaga la Viena, utilizat inclusiv în teza de doctorat (*Cultură și cunoștință*, elaborată 1920, publicată 1922), citat constant de Blaga și obiect de polemică al lui Blaga, e un asemenea

⁹ Gustav René Hocke, *Lumea ca labirint*, traducere de Victor H. Adrian, prefață de Nicolae Balotă, postfață de Andrei Pleșu, București, Ed. Meridiane, 1973, p. 217.

reper sigur. Într-un mit filosof spectaculos cum e cel al Marelui Anonim autorul s-a inspirat, aşadar, prin anamorfozare, dintr-un alt mit filosofic spectaculos, cel al geniului rău cartezian. Mitul Marelui Anonim a fost adesea „scuzat“, de către comentatorii săi, prin circumstanţa că este... creaţia unui poet. Lăsând la o parte problema dacă într-adevăr un poet este sau nu inferior metafizic unui filosof, trebuie să observ că „scuza“ aceasta, enunţată cel mai adesea în sens peiorativ, nu are, în privinţa Marelui Anonim, nici o acoperire. Blaga a vrut să fie, în primul rând, filosof. Mitul Marelui Anonim – chiar dacă îl are autor pe Blaga - este tot atât de filosofic ca şi mitul „geniului rău“, ce-l are ca autor pe Descartes. Iar Descartes n-a fost, se ştie, poet.

CUPRINS

Nota editorului	5
Wolfgang Bartuschat (Hamburg), <i>Metafizică și meditații</i>	9
Ștefan Afloroaie (Iași), <i>Înțelegerea lumii ca fabulă</i>	30
Alexander Baumgarten (Cluj), <i>Argumentele existenței lui Dumnezeu. Descartes și Sf. Anselm din Canterbury</i>	41
Gheorghe Stratan (București), <i>Conceptul cartesian al legii naturii</i>	58
Dana Jalobeanu (Cluj), <i>Rolul și importanța formalismului matematic cartesian</i>	70
Michael Fichant (Paris), <i>Leibniz și universalul</i> (trad. Cornel Mihai Ionescu)	85
Vasile Muscă (Cluj), <i>Leibniz – filosof al Europei baroce</i>	112
Cornel Mihai Ionescu (București), <i>Frigurile ineității</i>	139
Adrian Niță (București), <i>Compunere și continuitate</i>	148

Alexandru T. Balaban (București), <i>Viețile paralele și antiparalele ale lui Leibniz și Newton</i>	156
Șerban Leoca (Cluj), <i>Despre sursele logice ale Monadologiei</i>	171
Alexandru Boboc (București), <i>Ideea «lumilor posibile» și reconstrucția modernă în filosofie</i>	181
Mircea Flonta (București), <i>Inteligibilitatea lumii; posteritatea unei teme raționaliste</i>	203
Adrian – Paul Iliescu (București), <i>Descartes, Leibniz și iluziile paradigmei reprezentăționale</i>	225
Gheorghe Ștefan (București), <i>Alternativa dualitate-unitate: paradox al raționalismului?</i>	238
Marta Petreu (Cluj), <i>De la Dumnezeu cel bun la Dumnezeu cel rău. Descartes-Motru-Blaga</i>	251



Tehnoredactare computerizată
DIANA NEACȘU

Editura UNIVERSAL DALSI
Tel.: 335.53.54; 337.16.82
Fax.: 337.35.66

Problema problemelor ce a stat în fața gânditorilor celor mai reprezentativi care au ilustrat tradiția raționalismului modern de la Descartes și Spinoza, prin Leibniz, până la Christian Wolff, pare să fi fost împăcarea recunoașterii atotputerniciei lui Dumnezeu cu supremația rațiunii. Concepte și corelații conceptuale deja consacrate: existență-posibilitate, absolut-relativ, permanență-devenire, spațiu-timp, necesitate-libertate, cunoaștere-opinie, bine și frumos, primesc acum înțelesuri noi.